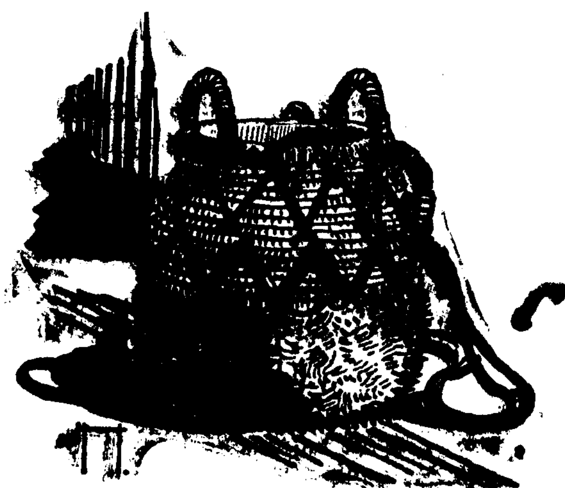
HESPÉRIS

ARCHIVES BERBÈRES et BULLETIN DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES



Année 1952 — 1er-2e Trimestres

LIBRAIRIE LAROSE, PARIS
11, RUE VICTOR-COUSIN, Ve

HESPÉRIS

ARCHIVES BERBERES ET BULLETIN DE L'INSTITUT
DES HAUTES ETUDES MAROCAINES

La Revue HESPERIS, publiée par l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, est consacrée à l'étude du Maroc, de son sol, de ses populations, de leurs civilisations, de leur histoire, de leurs langues. Elle s'intéresse aussi, d'une manière générale, à l'histoire de la civilisation de l'Occident musulman.

Elle paraît annuellement en quatre fascicules simples ou en deux fascicules doubles. Chaque fascicule comprend en principe des articles originaux, des communications, des comptes rendus et des notes bibliographiques.

Une revue bibliographique annuelle concernant tout ce qui est publié sur le Maroc complète pour le lecteur le tableau des résultats de l'enquête scientifique dont ce pays est l'objet de la part des savants de toutes disciplines.

Hesperis a publié :

d'une part, une bibliographie marocaine 1923-1933;

d'autre part, la liste des publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines (1915-1935) qui renferme une table de la revue (Archéologie, Arts Indigènes, Droit, Ethnographie, Géographie, Histoire, Linguistique, Littérature, etc.).

Pour tout ce qui concerne la rédaction de la Revue (insertions, publication de manuscrits, épreuves d'impression, tirages à part, demandes de comptes rendus), s'adresser au **Secrétariat des Publications, Institut des Hautes Etudes Marocaines, Rabat**. Pour les services d'échanges de périodiques, s'adresser à la **Bibliothèque** Générale du Protectorat, Rabat.

Les demandes d'abonnements et d'achat de collections doivent être adressées à la **Librairie Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^{e})**.

HESPÉRIS

ARCHIVES BERBÈRES et BULLETIN DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

ANNÉE 1952

TOME XXXIX

LIBRAIRIE LAROSE, PARIS

11, RUE VICTOR-COUSIN, Ve

HESPÉRIS

TOME XXXIX

Année 1952 *1er et 2e Trimestres*

SOMMAIRE

ARTICLES :

***

COMMUNICATIONS :

***

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES :

HISTOIRE D'UN TABLEAU :

L'ABD ER RAHMAN, SULTAN DU MAROC, DE DELACROIX

L'Abd er Rahman du Musée de Toulouse.

Parmi toutes les œuvres de Delacroix, aucune ne donne une impression d'aussi exacte réalité que le grand tableau du Musée de Toulouse où il a représenté « le Sultan du Maroc Mouley-Abd-er-Rahman sortant de son palais de Méquinez entouré de sa garde et de ses principaux officiers » ; et aucune en même temps n'exprime à un tel point l'essence profonde de cet Empire chérifien qui donna en 1832, par delà l'Islam, la révélation de l'antiquité classique au pur romantique que le peintre de la *Barque du Dante* et du *Massacre de Scio* était resté jusqu'à ce moment (fig. 1).

C'est là en effet comme une grandiose évocation de ce pays si longtemps demeuré impénétrable aux Européens. Au premier plan, seul à cheval, le souverain constitue la figure centrale de la composition, dominant tout son entourage du haut de sa monture ; à sa droite et à sa gauche, les dignitaires de sa cour se tiennent debout, immobiles dans l'attitude d'obéissance militaire qui doit être celle de l'assistance entière ; derrière lui ou à son côté, deux serviteurs, dont l'un élève au-dessus de sa tête le parasol impérial tandis que l'autre maintient sa monture par la bride, sont seuls autorisés à exécuter les mouvements qu'exige leur service ; la foule innombrable des troupes garnit ensuite toute la largeur de la toile, tenant au port d'arme des fusils longs comme des lances, tandis que le fond de la scène est formé par le massif mur d'enceinte de la capitale, ponctué à de courts intervalles par de puissantes tours carrées, et percé seulement sur la gauche d'une de ces majestueuses portes marocaines qu'ajoure en leur milieu une grande

baie outrepassée. Enfin, par dessus cette infinité de soldats et cette énorme fortification, un ciel sans nuages répand à contre-jour sur l'immobile entassement des hommes vêtus de couleurs claires et sur la masse sombre des murs et des tours la lumière intense d'un soleil implacable. La composition tout entière est ainsi ramenée à la solennité d'une vaste parade où tout l'Empire chérifien, et lui seul, figure figé au garde-à-vous pour honorer l'Empereur. Aucun personnage européen ne vient y introduire une note discordante en précisant la nature de la cérémonie que le tableau devait à l'origine commémorer, la réception par Sa Majesté Chérifienne, le 22 mars 1832, dans une de ses capitales, de l'Ambassadeur de France Comte de Mornay, envoyé extraordinaire au Maroc du Roi Louis-Philippe, et auquel Delacroix devait servir en quelque sorte d'historiographe dans sa mission diplomatique.

Or c'est seulement en 1845 que fut composé et envoyé au Salon le grand tableau commémorant cet événement, alors que dans l'intervalle Delacroix avait déjà exposé à plusieurs reprises maintes autres œuvres inspirées par son voyage en Afrique, mais qui ne figuraient guère encore, à vrai dire, que des épisodes de sa randonnée africaine ou de simples scènes de mœurs maghrébines, et dont la valeur était beaucoup plus anecdotique : la *Fantasia arabe*, dès 1832 ; les *Femmes d'Alger dans leur appartement*, de 1834 ; le *Caïd arabe visitant une tribu*, de 1837 ; l'*Intérieur d'une cour au Maroc* et les *Convulsionnaires de Tanger*, de 1838 ; la *Noce Juive dans le Maroc*, de 1839 ; les *Musiciens juifs de Mogador*, vers 1840.

Comment se fait-il que Delacroix ait ainsi attendu plus de douze ans avant de peindre enfin le tableau qui devait commémorer pourtant le principal événement de la mission de Mornay ? Comment a-t-il modifié de plus en plus profondément la représentation de cette scène depuis le moment où il y avait assisté à Meknès ? Comment a-t-il utilisé à cet effet les éléments qui lui étaient fournis par la réalité ? et de quelles autres sources a-t-il pu s'inspirer ? Pourquoi a-t-il en définitive transformé la signification même de son œuvre en y supprimant tout ce qui aurait pu y rappeler encore la mission française pour lui donner au contraire une valeur permanente essentiellement marocaine ? Quelles ont été enfin les variations que Delacroix s'est complu à orchestrer à nouveau sur ce thème presque jusqu'à la fin de sa vie ? C'est ce que nous voudrions nous efforcer de retracer ici.

La mission du Comte de Mornay.

La mission française à laquelle était attaché Delacroix était partie de Tanger pour Meknès le 6 mars 1832. Elle comprenait, en plus de Delacroix et de l'Ambassadeur, un fonctionnaire du Ministère des Affaires Etrangères, M. Desgranges, qui était adjoint à M. de Mornay comme interprète officiel. Le Vice-Consul de France chargé de la gérance du Consulat de Tanger, M. Delaporte, était resté dans cette ville. Mais comme « l'Empereur du Maroc, ne permettant pas qu'aucun envoyé européen lui adressât directement la parole, exigeait qu'un Juif servît toujours d'interprète » dans les cas de ce genre, M. de Mornay emmena de plus avec lui le drogman du Consulat de France à Tanger, le négociant israélite Abraham ben Chimol, homme de confiance de M. Delaporte, et qui fut maintes fois chargé de missions plus ou moins périlleuses par les autorités françaises. Une escorte de cent cavaliers marocains fut chargée d'accompagner l'Ambassadeur pour assurer sa sécurité ; elle était placée sous le commandement du Caïd Mohammed ben Abou, qui ne cessa d'entretenir avec les Français les meilleurs rapports ; et l'ordre fut donné en outre de venir à Meknès avec M. de Mornay à l'administrateur des douanes de la ville de Tanger Amin Bias, personnage marocain considérable, « astucieux autant qu'un Maure peut l'être », comme l'indiquent également les lettres du Comte de Mornay au Ministère, et que « sa vénalité excessive a quelquefois mis en opposition avec ses principes religieux et sa haine contre les chrétiens ».

Le 15 Mars, la mission française accompagnée de son escorte fut reçue aux portes de Meknès par le Pacha de la ville venu à sa rencontre avec le chef du Mechouar, Mouchtar, ministre favori de l'Empereur et « secrétaire de ses commandements », qui devait par la suite mener avec Amin Bias, les négociations diplomatiques à conduire du côté français par M. de Mornay. Après quoi, le protocole voulait que les étrangers demeurassent enfermés dans la résidence qui leur était assignée jusqu'à ce qu'ils eussent été reçus en audience solennelle par Sa Majesté Chérifienne devant sa garde noire, suivant le rite qui demeura immuable dans toutes les réceptions officielles de ce genre jusqu'à l'occupation française.

C'est seulement au bout d'une semaine d'attente, le jeudi 22 mars 1832, que l'Ambassadeur de France et sa suite furent enfin reçus en grande parade par le Sultan Moulay Abd er Rahman suivant le cérémonial habituel. Dès le lendemain, dans une lettre qu'il adressait sans plus tarder à son ami Pierret demeuré à Paris, Delacroix envoya de cette scène une description qui constitue à elle seule dans sa brièveté nerveuse un véritable tableau :

« Nous avons eu hier audience de l'Empereur. Il nous a accordé une faveur qu'il n'accorde jamais à personne, celle de visiter ses appartements intérieurs, jardins, etc. Tout cela est on ne peut plus curieux. Il reçoit son monde à cheval lui seul, sa garde pied à terre. Il sort brusquement d'une porte et vient à vous avec un parasol derrière lui. Il est assez bel homme. Il ressemble beaucoup à notre roi ; de plus la barbe, et plus de jeunesse. Il a de quarante-cinq à cinquante ans. Il était suivi de sa voiture de parade ; c'est une espèce de brouette traînée par une mule. »

Le jour même de l'audience impériale, Delacroix en enregistra copieusement tout le détail en illustrant ses notes de multiples croquis dans un précieux album de voyage qui a par bonheur échappé avec deux autres à la dispersion en vente publique de sept albums de cette sorte et se trouve aujourd'hui conservé au Musée du Louvre. Nous savons ainsi de la façon la plus précise comment se passa dans la réalité la scène qui devait faire quelque treize ans plus tard, après une longue élaboration, le sujet du grand tableau du Musée de Toulouse :

« 22mars jeudi. Audience de l'Empereur. -- Vers 9 ou 10 heures partons à cheval précédés du Kaïd sur sa mule, de quelques soldats à pied, et suivis de ceux qui portaient les paquets... — Arrivé sur la place en face de la grande porte. Foule à laquelle on donnait des coups de corde et de bâton... Entré dans une seconde cour après être descendus de cheval et passé entre une haie de soldats. A gauche grande esplanade où il y avait des tentes et des soldats avec des chevaux attachés. — Entré plus avant après avoir attendu et arrivé dans une grande place où nous devions voir le roi. Avant sa sortie on entendit *ammar Seidna* fasse vivre notre Seigneur (Dieu sous entendu). — De la porte mesquine et sans ornements qui est ci-dessus sont sortis d'abord à de courts intervalles de petits détachements de huit ou dix soldats noirs en bonnet pointu qui se sont rangés à gauche et à droite. Puis deux hommes portant des lances. Puis le roi qui s'est avancé vers

nous et s'est arrêté très près. Grande ressemblance avec Louis-Philippe. Plus jeune. Barbe épaisse. Médiocrement brun. Burnous fin et presque fermé par devant. Haïk par dessous sur le haut de la poitrine et couvrant presque entièrement les cuisses et les jambes. Chapelet blanc à soies bleues autour du bras droit qu'on voyait très peu. Etriers d'argent. Pantoufles jaunes non chaussées par derrière. Harnachement et selle rosâtre et or. Cheval gris, crinière coupée en brosse. Parasol à manche de bois non peint ; une petite boule d'or au bout. Rouge en dessus et à compartiments. Dessous rouge et vert. — Après avoir répondu des compliments d'usage et être resté plus qu'il n'est d'ordinaire dans ces réceptions, il a ordonné à Muchtar de prendre la lettre du roi des Français et nous a accordé la faveur inouïe de visiter quelques-uns de ses appartements. Il a tourné bride après nous avoir fait un signe d'adieu et il s'est perdu dans la foule à droite avec la musique. — La voiture qui était sortie après lui était couverte en drap vert, traînée par une mule carapaçonnée de rouge. Les roues dorées. Hommes qui l'éventaient avec des mouchoirs blancs, longs comme des turbans. Entré par la même porte. — Là remonté à cheval... »

Sur la deuxième page de cette partie de son album, Delacroix a dessiné très fidèlement cette scène en petits traits à la plume. On y reconnaît la « porte mesquine et sans ornements » devant laquelle elle s'est passée dans la réalité. On y trouve noté de plus comment des « femmes » y assistaient sur le haut de la muraille, dont la nudité n'est interrompue de ce côté par aucune tour. Les détachements de soldats sont groupés irrégulièrement en demi-cercles ou en rangées rectilignes, sur la place, autour du Sultan. Derrière celui-ci est placée sa voiture ; et devant lui, tout près, un petit groupe de personnages debout paraît représenter la mission française (fig. 2).

A la page suivante, Delacroix a dessiné plus en détail la voiture du Sultan, simple véhicule à deux roues attaché d'une seule mule. Enfin, sur une des dernières pages du même album, d'autres croquis avec des notations de couleurs représentent plus spécialement certains des personnages qui ont effectivement pris part à la scène : à gauche, un groupe au milieu duquel un soldat noir tient une lance ; à droite un autre groupe de personnages en avant desquels se tient un officier de profil, le Caïd Mohammed ben Abou tel qu'il figurera au même endroit sur le tableau de Toulouse ; et au-dessus de l'ensemble on distingue deux drapeaux ; enfin, dans le bas de la feuille, le Sultan lui-même, mais vu d'un autre

côté que sur l'esquisse d'ensemble de l'Album et sur le tableau de 1845, enveloppé dans un burnous, le visage caché par un capuchon, et assis sur son cheval de profil vers la droite (fig. 3).

Les études d'après nature et les premières aquarelles.

En dehors de ces différents dessins, Delacroix avait représenté d'après nature sur un grand nombre de croquis les principaux personnages qui avaient joué un rôle dans la réception solennelle de la mission française à Meknès par le Sultan. C'étaient en premier lieu, en dehors du Sultan lui-même, un certain nombre de personnages marocains. Celui qu'il avait, parmi ceux-ci, portraituré le plus souvent était le Caïd Mohammed ben Abou, qui s'était volontiers prêté à la pose pendant tout le voyage, et dont on retrouve les traits caractéristiques, avec son nez busqué et sa barbiche en pointe aux poils raides, dans plusieurs dessins de l'Album du Louvre ou de feuillets isolés (fig. 5). Nous connaissons en outre des croquis figurant Amin Bias, dessiné à Meknès le vendredi 30 mars la tête enveloppée de son burnous, et Mouchtar, dont un portrait à la mine de plomb se voit sur un feuillet détaché appartenant au Musée du Louvre (fig. 6). Enfin de très nombreux croquis dans l'Album du Louvre ou sur une quantité de feuillets isolés, représentaient à pied ou à cheval, avec ou sans leurs armes, maints officiers ou soldats de la garde du Sultan ou de l'escorte commandée par le Caïd Mohammed (fig. 7 et 8).

Quant à la mission française, qui devait primitivement être représentée en bonne place sur le grand tableau tel qu'il était conçu à l'origine, Delacroix avait en premier lieu dessiné avec grand soin comment M. de Mornay devait figurer dans la cérémonie, en grand uniforme en face du Sultan ; et le Louvre conserve deux de ces croquis, l'un simple esquisse à la mine de plomb représentant la tête seule de l'Ambassadeur avec ses cheveux et ses favoris aisément reconnaissables (1), l'autre, rehaussé d'aquarelle, où le peintre a visiblement surtout porté son effort sur les détails du costume, les broderies et les galons de l'habit et du pantalon, le bicorne tenu sous le bras, les chaussures à éperons, le grand sabre recourbé, toutes particularités qui devaient faire pendant aux riches tenues des dignitaires marocains (fig. 4).

(1) Cabinet des Dessins, n° 9.418.

La personnalité la plus curieuse dans son exotisme un peu spécial de la suite de l'Ambassadeur de France était le drogman du Consulat de Tanger Abraham ben Chimol. Le protocole marocain interdisait qu'il se présentât devant le Sultan autrement que pieds nus ; et il portait par ailleurs une tenue assez particulière où certains éléments du costume des Juifs marocains, notamment leur petite calotte noire, se combinaient avec une redingote à brandebourgs, un pantalon blanc, et un grand manteau bleu doublé de rouge. Delacroix avait trouvé en lui à Tanger un guide des plus précieux ; et il nous a laissé de ce personnage plusieurs portraits dont un surtout est aisément reconnaissable sur la belle aquarelle du Louvre (fig. 11) où Abraham ben Chimol figure avec la famille Bouzaglo dans un de ces intérieurs juifs tangérois où il avait maintes fois introduit le peintre français (1).

Avant même d'être rentré à Paris, puis très vite après son retour, lorsqu'il était encore sous l'impression la plus vive de tout ce qu'il avait vu au cours de son voyage, Delacroix commença par exécuter toute une série d'admirables aquarelles dans plusieurs desquelles revivent également à nos yeux la plupart de ces personnages. Ce sont tout d'abord quelques-unes de celles qu'il peignit à Toulon pour le Comte de Mornay pendant la fastidieuse quarantaine que la mission française dut subir dans le lazaret de cette ville avant d'être autorisée à reprendre contact avec la France : parmi ces dix-huit aquarelles qui formèrent d'abord un album et furent plus tard dispersées à la vente après le décès de Mornay, trois représentent le Caïd Mohammed ben Abou accroupi dans un intérieur (2), le ministre Amin Bias assis de trois quarts à côté d'une table (fig. 10), et le drogman Abraham ben Chimol assis de face avec son grand manteau (3).

La même inspiration se retrouverait en même temps ou bientôt après avec les mêmes sujets dans toute une série d'autres aquarelles qui n'ont pas encore été dénombrées ni étudiées comme il conviendrait. C'est ainsi qu'il en a existé une, représentant le ministre favori Mouchtar qui appartint d'abord à Andrieu, et qui donnait une image saisissante de ce personnage, décrit ailleurs comme « le porteur de paroles de l'Empereur,

(1) Voir là-dessus les notes que nous avons publiées dans « Gazette des Beaux-Arts», mars 1934, pp. 185 186, et février 1939, pp. 119-122.

(2) Robaut, n° 509 ; Catalogue de l'Exposition de 1933 aux Tuileries, n° 106.

(3) Robaut, n° 498.

mulâtre affreux à traits mesquins : très beau burnous blanc, bonnet pointu sans turban, pantoufles jaunes et éperons dorés, ceinture violette brodée d'or, porte-cartouche très brodé, la bride du cheval violet et or » (fig. 9). Quant à Mohammed ben Abou, on sait comment, dès 1833, Delacroix en grava en outre à l'eau forte un autre portrait où il l'a figuré à peu près comme sur l'aquarelle de Mornay (1).

Parmi les aquarelles de l'Album de Mornay, il en est deux surtout qui présentent pour l'histoire du grand tableau de 1845 une particulière importance. C'est tout d'abord la *Fantasia devant la porte de Méquinez* (fig. 12), car sur la droite de cette aquarelle on trouve déjà comme une première esquisse de la composition générale du tableau de Toulouse (2). Et c'est ensuite et surtout *Le Sultan Moulay Abd er Rahman* (fig. 13) : telle est, en effet, à quelques détails près, la représentation qu'à partir de ce moment Delacroix donnera toujours du souverain à cheval, sous son parasol, entre deux soldats de sa garde noire, pour former le groupe central de toutes ses compositions sur ce même thème.

La première conception du sujet.

C'est sans nul doute presque aussitôt après son retour à Paris que Delacroix paraît avoir entrepris de représenter sur un grand tableau la solennelle audience où le Sultan avait reçu le 22 mars 1832 M. de Mornay sous les murs de Meknès. On lit en effet sur une des dernières pages de son album de voyage dit de Chantilly la note suivante, ajoutée par lui à cet endroit beaucoup plus tard : « L'Empereur du Maroc grand tableau à Toulouse. — Esquisse dudit disposition en travers : faite peu après le retour du voyage. — L'Empereur du Maroc petit tableau toile de 15 » (3). Ce qui devait essentiellement caractériser ce tableau, c'était la place importante tenue par l'Ambassadeur de France et sa suite en présence des Marocains ; et les principaux personnages que Delacroix se proposait d'y faire figurer devaient être autant de portraits authentiques exécutés en utilisant des croquis dessinés sur place d'après nature.

(1) Le dessin inversé à la mine de plomb ayant servi à préparer cette gravure appartient aujourd'hui à M. Pierre Dubaut.

(2) Voir ci-dessous p. 21.

(3) D'après les dimensions indiquées pour ce dernier tableau, il s'agit là sans nul doute de la petite réplique du même sujet qui daterait d'après Robaut (n° 1441) de 1862. (Fig. 31. — Voir également ci-dessous, p. 27.)

Nous verrons par la suite pourquoi ce projet dut être bientôt abandonné sous cette forme. Mais le fait est qu'il subsiste encore toute une série d'esquisses où, de toute évidence, Delacroix a longuement recherché comment il pourrait figurer au mieux la scène telle qu'elle s'était effectivement passée, et dont le thème principal devait être la présentation de la mission française au souverain par le drogman du Consulat de Tanger.

A la vente, après décès, de ses œuvres en 1864, à côté de deux esquisses du tableau de Toulouse (1), et d'un dessin figurant un « fragment de la composition » où devait être représenté sur ce tableau « Moulay Abd er Rahman entouré de sa garde » (2), un autre lot ne comprenait pas moins de « 27 feuilles » de « dessins et croquis » pour l' « ensemble de la composition » (3). Nous en avons retrouvé jusqu'à présent une douzaine dont la plupart nous semblent d'assez peu postérieurs au retour du voyage. On n'y voit pas tout d'abord apparaître encore la grande porte monumentale où Delacroix a finalement représenté, fort librement d'ailleurs, en 1845, la célèbre Bab Mansour de Meknès dont il avait rapporté dans l'Album du Louvre un croquis très précis ; l'enceinte de la ville y est encore plusieurs fois figurée à demi en ruine, fortement écrétée dans le haut ; et c'est seulement dans un de ces dessins qui nous semblent le plus récents que l'on voit apparaître le mur aux lignes droites et les massives tours carrées de la composition définitive. D'autre part, l'attitude et la place d'Abraham ben Chimol et de M. de Mornay en face du Sultan y varient progressivement, mais en y conservant toujours une grande importance.

Une des plus anciennes parmi ces esquisses nous paraît être une de celles qui sont aujourd'hui conservées au Cabinet des Dessins du Louvre (fig. 14). Très complète pour le groupement des principaux personnages, mais sans indication de mur de fond, on y voit Abraham ben Chimol au centre de la composition, de dos, les pieds nus et les bras étendus dans une attitude d'inclinaison respectueuse en face du Sultan. Les autres personnages sont nettement séparés de cette figure centrale à droite et à gauche, leurs têtes se trouvant également au niveau de l'encolure du cheval de l'Empereur. On reconnaît parmi eux, immédiatement à droite de celui-ci comme sur

(1) N° 136 et 137 du Catalogue.
(2) N° 350.
(3) N° 351.

le tableau de Toulouse, le Caïd Mohammed ben Abou ; puis viennent sur ce même rang l'Ambassadeur français et, semble-t-il, un collaborateur de ce dernier ; un certain nombre de dignitaires marocains sont ensuite alignés sur un autre rang. Il n'y a là encore aucune recherche de perspective pour marquer les différents plans, et la monture du Sultan se trouve même en partie cachée par la figure vue de dos du drogman juif. Delacroix s'est aussitôt aperçu de cette faute qui ne se retrouvera plus sur aucune autre esquisse ; et c'est pourquoi il a ajouté en note sur celle-ci, dans le haut de la feuille, à côté d'un trait désignant l'interprète, « plus incliné pour dégager le haut du col du cheval », et, sur une ligne en dessous, « le terrain plus montant comme vu de plus haut. »

Sur d'autres esquisses, l'enceinte de la ville apparaît ruiniforme, avec la « porte mesquine » du dessin de l'Album du Louvre ; et l'on voit désigner nommément sur certaines les autres principaux personnages de la mission française. C'est ainsi que sur l'une d'entre elles (fig. 15), les têtes de deux personnages vus de face sont désignés par des traits renvoyant aux annotations manuscrites « Mor. » et « Desgr. apparaît » qui précisent bien évidemment qu'il s'agit là du Comte de Mornay et de l'interprète français Desgranges. Sur une autre (fig. 16), on reconnaît aisément Abraham ben Chimol, mais cette fois vu de face, Mohammed ben Abou dans la même attitude que sur le tableau de 1845, l'Ambassadeur de France figuré de profil en grande tenue et avec son sabre courbe ; et dans le même groupe la mention « Eugène » désigne sans nul doute Delacroix lui-même dont la tête est marquée par un simple ovale.

D'après un autre feuillet encore (fig. 17), Delacroix paraît avoir eu l'idée à un moment donné de faire présenter M. de Mornay dans son uniforme de diplomate au Sultan assis sur son cheval, non plus par le drogman juif de Tanger pieds nus suivant le protocole, mais par le Caïd Mohammed ben Abou chaussé de babouches et coiffé d'un turban : c'est ainsi en effet qu'il a silhouetté l'Ambassadeur français et le chef marocain dans un groupe de trois personnages dessinés à la plume sur la moitié de droite de la feuille, tandis que dans le bas de la moitié de gauche tout l'ensemble de la composition est dessiné en petit à la mine de plomb avec une remarquable précision.

On pourrait analyser de même une série de plusieurs autres dessins conservés au Musée du Louvre ou appartenant à des collections parti-

culières (1). Sur l'un d'entre eux notamment (fig. 20), très belle esquisse à la mine de plomb où Delacroix a simplement cherché comment grouper les principaux personnages ayant pris part à la scène du 22 mars 1832 sans profiler par derrière le mur d'enceinte de la ville ni le front des troupes, on voit se détacher avec une particulière netteté en face du Sultan, à cheval au milieu de sa garde noire, les deux protagonistes de la mission française, Abraham ben Chimol étant rejeté désormais sur le côté, vu de trois quarts, pieds-nus toujours, et présentant d'un geste de la main droite M. de Mornay qui se tient debout à quelque distance, vu de profil, en habit et son bicorne sous le bras.

Le projet d'une composition tout à fait analogue a été peint sur toile par Delacroix dans une esquisse étonnante de couleur qui était restée jusqu'à présent à peu près inconnue et appartient aujourd'hui à M. Pierre Granville. (fig. 21.) La représentation de la scène dans son ensemble y ressemble beaucoup à celle de l'esquisse précédente. Mais à la différence de cette dernière dont le caractère schématique n'exclut pas la douceur et le modelé, l'esquisse peinte est traitée avec une rare vigueur en touches épaisses dont les lignes, souvent hachées tout droit, ne présentent ainsi qu'en partie les courbes flexibles et souples qui caractérisent en général la manière habituelle de Delacroix. Les blancs, les rouges et les bleus y ont une violence contrastée tout autre que les tons légers des aquarelles peintes vers la même époque, moment où le génie de l'artiste apparaît désormais comme à la fois beaucoup plus maître des ressources de son art et infiniment plus varié qu'avant le voyage de 1832. En ce qui concerne d'autre part la conception même de la scène et sa composition proprement dite, tandis que sur l'esquisse précédente le groupement des personnages était seul étudié sans aucun fond de muraille, ni porte monumentale à l'arrière-plan, on voit apparaître sur cette esquisse peinte, à gauche, l'énorme masse d'une porte monumentale encadrée de deux tours carrées ; mais sur la droite, cependant, le mur d'enceinte de la ville, ponctué de deux autres tours carrées, reste à un niveau beaucoup moins élevé que la porte de gauche, sans l'horizontalité qui caractérise l'ensemble sur la composition définitive.

Celle-ci se trouve enfin pleinement réalisée sur un dessin largement traité à l'encre de Chine qui est à son tour d'une beauté singulière (fig. 22).

(1) Louvre, Cabinet des Dessins, nos 9390, 9389, 9381, 9484 ; Exposition Delacroix, Galerie Maurice Gobin, Paris 1937, nos 57, 58 ; etc.

Sur la gauche, la grande porte du tableau de 1845 s'y précise en profilant son arc brisé entre deux tours carrées sous des écoinçons décorés rappelant ceux de Bab Mansour ; et le mur d'enceinte y est marqué sur la droite d'un simple trait, dont l'horizontale est cette fois parfaite. Entre la silhouette du Sultan à cheval et celle de Mohammed ben Abou debout au premier plan à droite, un groupe de trois personnages figure encore, de part et d'autre d'un autre caïd vu de dos, l'Ambassadeur de France avec son grand sabre, et Abraham ben Chimol rejeté sur le côté dans la même attitude que sur le dessin précédent. Mais ce groupe se fond désormais harmonieusement dans l'ensemble de la composition ; et l'on reconnaît déjà là dans ses lignes générales la conception définitive qui sera plus tard celle du grand tableau de 1845.

Cette composition est encore, ainsi que toutes les précédentes esquisses conçue comme beaucoup plus large que haute, tandis que le grand tableau de Toulouse est presque carré, à peine plus haut que large (1). C'est ce que l'on trouve enfin réalisé dans une dernière esquisse au crayon de l'ensemble, très schématique celle-ci et toute petite (2), mais où l'essentiel est également figuré comme sur la précédente, avec les mêmes personnages plus rapprochés les uns des autres, et où un trait nettement horizontal synthétise le mur d'enceinte au-dessus duquel surgit très haut le petit dôme arrondi du parasol impérial.

La mission du Colonel de la Rüe.

Cependant, peu après le retour en France de la mission à laquelle Delacroix avait été attaché en qualité de peintre historiographe, les affaires marocaines étaient redevenues d'actualité, et par là même le grand tableau qu'il projetait de peindre avait cessé de l'être. Le traité laborieusement négocié par M. de Mornay n'avait en définitive pas amené du côté du Maroc la détente souhaitée. Dès 1835, la rupture entre Abd el Kader et le Maréchal

(1) 3 m. 77 × 3 m. 40.

(2) 0 m. 10 × 0 m. 10. Exposition du Louvre en 1930, n° 440 du catalogue. - D'après une note manuscrite ajoutée par ROBAUT au n° 927 de son *Catalogue* dans l'exemplaire manuscrit qui en est aujourd'hui conservé au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Nationale, il aurait existé en outre un grand dessin au crayon, mesurant 0 m. 60 × 0 m. 48, pour la mise au carreau du tableau de 1845, qui figura à la vente de dessins G. AROSA le 27 février 1894 sous le n° 131, et fut alors adjugé 405 fr. au Dr. SUCHET. Ce dessin nous est demeuré jusqu'ici inaccessible.

Clauzel nécessita l'ouverture de négociations nouvelles avec Sa Majesté Chérifienne au sujet de l'appui que trouvait au Maroc l'émir algérien ; et cette fois ce fut un militaire qui fut chargé de les conduire, le Baron de la Rüe, Lieutenant-Colonel d'Etat-Major au Ministère de la Guerre.

Parti de France sur le vaisseau le *Scipion* le 6 juin 1836, le Colonel de la Rüe arriva devant Tanger le 6 juillet, et il en repartit pour Meknès, comme un peu plus de quatre ans plus tôt le Comte de Mornay, le 19 juillet. Cette fois il était accompagné de M. Delaporte, qui avait quitté entre temps la gérance du Consulat de Tanger où avait été nommé comme titulaire M. Méchain; et le fidèle drogman Abraham ben Chimol, dont ce devait être la onzième mission de cette sorte, était attaché au nouvel Ambassadeur extraordinaire du Roi de France pour remplir à ses côtés les mêmes fonctions à Meknès qu'en 1832. L'arrivée dans cette ville eut lieu le 27 juillet avec un cérémonial identique : après avoir été accueillis aux portes de la capitale du Sultan par les ministres et par le favori grand maître du palais, les Français y firent leur entrée précédés d'un détachement de la garde impériale comprenant un général et 30 étendards ; et ce fut cette fois aussi Amin Bias qui fut chargé de mener les négociations du côté marocain. La réception solennelle par le Sultan devant le front de ses troupes eut lieu, avec le même cérémonial toujours, dès le 30 au matin.

D'après la correspondance de M. de la Rüe avec le Ministère, il semble que Sa Majesté Chérifienne avait donné pour instructions que l'on parût témoigner au nouvel envoyé du Roi de France encore plus d'égards qu'à son prédécesseur. L'attente fut moins longue à l'arrivée comme au départ. La visite rituelle du palais impérial fut marquée par des attentions tout particulièrement flatteuses de la part du souverain : elle comprit, suivant le compte-rendu de l'Ambassadeur à son ministre, « de vastes et délabrés appartements », y compris « la chambre à coucher de l'Empereur ; et de là, escorté par deux eunuques noirs, accompagnés seulement de M. Delaporte et du ministre Bias, on me fit entrer dans une vaste cour intérieure dont le centre est occupé par un grand bassin où l'Empereur fait lutter et baigner devant lui ses femmes. Le ministre Bias entrait en ce lieu pour la première fois, et jamais chrétien n'y avait mis les pieds. Les femmes nous regardaient derrière des jalousies... » (1) La scène est assez évoca-

(1) *Archives du Ministère des Affaires Etrangères*, Lettre du Colonel de la Rüe du 30 juillet 1836.

trice ; et si jamais Delacroix connut ces détails, il dut frémir rétrospectivement de n'y avoir point assisté, en se disant que la visite du harem de ses Femmes d'Alger était bien peu de chose en comparaison.

Le nouveau traité négocié avec Amin Bias fut conclu aussitôt après ; dès le 6 août 1836 le Colonel pouvait en rendre compte à Paris en même temps qu'il y envoyait la traduction officielle du document original arabe dressée et signée par M. Delaporte. Le départ de la mission pour Tanger fut fixé au surlendemain ; et M. de la Rüe en repartit pour la France le 17 août, après avoir obtenu en récompense pour M. Delaporte le Consulat de Mogador, et demandé aussi pour Abraham ben Chimol un témoignage de la satisfaction des autorités françaises. Le 4 septembre il était de retour à Toulon. On sait comment son ambassade au Maroc ne devait pas avoir malgré tout au total des résultats beaucoup plus satisfaisants que celle de M. de Mornay.

On conçoit dès lors aisément pourquoi il ne dut plus être question, assez peu de temps en somme après le retour du voyage au Maroc de Delacroix, de présenter au public le tableau d'un intérêt désormais bien rétrospectif par lequel il avait pensé commémorer la scène à laquelle il avait assisté à Meknès aux côtés de M. de Mornay. Il semble cependant que la curiosité des Parisiens n'ait pas été en 1836 sans s'attacher à nouveau, et d'autant plus, aux choses du Maroc, et que les tout récents événements, en rappelant au peintre ses impressions africaines, lui aient suggéré de présenter désormais, non plus sans doute la figuration grandiose d'une scène qui n'avait pas tourné en définitive à la gloire de la France et de son Ambassadeur, mais tout au moins quelques autres scènes marocaines d'une authentique couleur locale. Le fait est qu'au Salon de 1838, à côté d'une *Médée furieuse* et d'une scène de *Don Juan*, il exposa un ensemble de trois tableaux, les *Convulsionnaires de Tanger*, l'*Intérieur d'une cour au Maroc*, et le *Chef marocain visitant une tribu*, où il représentait des épisodes choisis parmi les plus suggestifs de ceux dont il avait été témoin au cours de sa randonnée africaine, et dont deux surtout nous paraissent présenter d'assez étroits rapports avec l'*Abd er Rahman* du Musée de Toulouse.

Le Salon de 1838.

En ce qui concerne les *Convulsionnaires de Tanger*, Delacroix ne fit guère dans ce tableau que reproduire en plus grand à peu près la même

composition que dans son aquarelle de l'Album de Mornay sur le même sujet. Quelque vingt ans plus tard, en 1857, il composera encore sur ce thème, avec de notables modifications, une réplique, un peu plus de moitié moins grande, de la toile du Salon de 1838. Les deux autres tableaux sur des sujets marocains exposés à ce Salon nous paraissent en relation beaucoup plus directe avec la composition de l'*Abd er Rahman*.

Sur la première des pages de l'Album du Louvre consacrées par Delacroix à l' « audience de l'Empereur » le jeudi 22 mars 1832 à Meknès, quelques lignes indiquent comment, dans la suite des lieux que les Français eurent à traverser avant d'arriver sur la place où devait avoir lieu la réception, on les fit, à un moment donné, « entrer dans une seconde cour » où ils « descendirent de cheval et passèrent entre une haie de soldats » à côté d'une « grande esplanade où il y avait des tentes et des soldats avec des chevaux attachés. » Puis, tout au bas de cette page, un petit croquis figure sommairement l'esplanade avec ses tentes et, par derrière, un grand mur d'enceinte, à demi ruiné dans ses parties hautes, et à droite duquel on distingue quelques tours carrées. Cette même scène de campement de cavalerie nous paraît avoir été en outre dessinée beaucoup plus en détail sur un feuillet isolé du Cabinet des Dessins du Louvre (fig. 23) où Delacroix a crayonné à la mine de plomb d'un trait nerveux admirable de vie et de mouvement une troupe comprenant d'assez nombreux soldats et plusieurs h evaux. L'un de ceux-ci, au milieu, se cabre, tandis qu'un soldat « en bonnet pointu » le maintient par la bride. Un autre cheval, à gauche, est au contraire immobile dans l'attitude de la monture du Sultan sur le tableau de 1845 à côté d'un autre soldat de la garde noire qui le tient de même ; et ce dernier groupe a fort bien pu inspirer en partie le groupe central de l'*Abd er Rahman*. Par derrière se voit distinctement la muraille où s'ouvre une grande porte sur la gauche et dont Delacroix a noté sur son croquis qu'elle était « ruinée » dans le haut : nous avons vu comment ce détail se retrouve sur certaines des études dessinées comme projet pour l'ensemble de la scène de réception de la mission française par le Sultan.

Avec l'*Intérieur d'une Cour au Maroc*, Delacroix a voulu représenter, comme le disait plus explicitement le Catalogue du Salon de 1838 (1), l' « *Intérieur d'une cour dans laquelle des soldats marocains ont amené des*

(1) N° 459.

chevaux. Un d'eux est occupé à planter en terre des piquets destinés à les entraver par les pieds, suivant l'usage arabe. » Or le cadre de cette scène nous paraît reproduire assez exactement celui des croquis du Louvre que nous croyons pouvoir mettre en rapport avec le passage du *Journal* relatant le passage des Français par « une seconde cour » avant leur réception par le Sultan : on y peut reconnaître à droite le mur « ruiné » garni de végétation où une grande porte s'ouvre vers l'extérieur en pleine lumière, et à gauche le corps de bâtiment en retour d'équerre vers lequel, dans l'ombre, donne accès une autre baie. En outre, sur la gauche du Sultan, le soldat en bonnet pointu qui tient un cheval par la bride présente la plus grande ressemblance avec l'homme et l'animal qui sont simplement esquissés de ce côté sur le croquis du Louvre dans une calme attitude en complet contraste avec le reste de la scène. Mais le reste de la composition diffère complètement dans la partie de droite du dessin et de la peinture : Delacroix y a fait figurer sur sa toile d'autres personnages d'un caractère très différent, notamment deux Juifs au costume typique ; le cheval et l'Arabe debout à côté de lui au milieu de la cour sur le tableau ne rappellent en rien la partie médiane si mouvementée du milieu du dessin. Le tableau du Salon de 1838 est donc empreint tout entier du calme familier d'une scène pacifique qui n'a plus grand'chose de l'animation d'un campement militaire. Ainsi Delacroix a su tirer une composition tout à fait nouvelle d'un des croquis qu'il avait dessinés à l'origine au cours de la réception à Meknès par le Sultan de la mission du Comte de Mornay.

Quant au *Chef marocain visitant une tribu* (fig. 24), le rapport de la composition de ce tableau avec celle de l'*Abd er Rahman* n'est pas du même ordre, mais peut être considéré, nous semble-t-il, comme encore plus étroit. Cette toile, datée de 1837, qui appartient aujourd'hui au Musée de Nantes, représente un épisode dont Delacroix fut témoin, non pas à Meknès le 22 mars 1832, mais le 9 avril de cette même année près d'Alcazar-Kébir pendant le voyage de retour de la mission de Mornay entre Meknès et Tanger ; et le principal personnage en est le Caïd Mohammed ben Abou. On lit en effet à cette date sur l'Album du Louvre qui contient également les notes et les croquis relatifs à l'audience solennelle du 22 mars : « Le lait offert par les femmes. Un bâton avec un mouchoir blanc. D'abord le lait aux porte-drapeaux qui ont trempé le bout du doigt. Ensuite au Kaïd et aux soldats. Les enfants qui vont à la rencontre du Kaïd et lui baisent le

genou. » Le tableau de Nantes correspond exactement à ces lignes. Et quant au personnage principal de la composition, une autre note de Delacroix ne laisse non plus aucun doute sur son identité : « Les femmes et les hommes qui viennent apporter du lait à Ben Abou. » Cette dernière note se trouve sur un feuillet détaché ayant appartenu à M. André Joubin qui contient une liste de sujets marocains que Delacroix, assez vite apparemment après son retour d'Afrique, se proposait de traiter dans des aquarelles ou des tableaux (1).

Ces deux notes donnent au juste le sujet du tableau du Musée de Nantes, tel qu'il est décrit dans le Catalogue du Salon de 1838 : « N° 458. *Le Kaïd*, chef marocain. Il est à la tête d'une troupe de soldats. Des habitants de la campagne viennent sur son passage pour lui faire honneur. Une femme lui présente une jatte de lait dans laquelle il trempe le doigt pour le porter à ses lèvres ». Et l'on reconnaît aisément sur ce tableau dans le personnage principal les traits et le costume de Mohammed ben Abou. Mais en figurant ainsi celui-ci à cheval, Delacroix s'est en même temps souvenu de son portrait du Sultan lui-même, tel qu'on le voit représenté sur l'aquarelle de l'Album de Mornay où le souverain est représenté seul dans une attitude analogue. Il n'est pas douteux que dans l'esprit de l'artiste les deux thèmes de l'*Abd er Rahman* et du *Caïd arabe* se sont depuis ce moment étroitement entremêlés ; et il continuera à en être de même par la suite dans une réplique plus petite du sujet du tableau de Nantes exécutée beaucoup plus tard, en 1861 d'après Robaut, comme dans celles du tableau de Toulouse sur lesquelles nous aurons à revenir plus loin (2).

(1) Il ne paraîtra sans doute pas inutile que nous citions ici dans son entier cet important document dans un angle duquel se trouve un croquis figurant un arc et un personnage avec la mention « la fontaine au fond », et où se lisent en outre les mots « M. Demidoff ». (Peut-être ces derniers mots se rapportent-ils à la peinture où DELACROIX a représenté le Comte de MORNAY dans sa chambre à Paris en compagnie d'Anatole DEMIDOFF). « Un corps de garde. — Kaïd rendant la justice assis à la porte d'entrée. Mekinez femmes juives debout et soldats. — Juives sous la tente pendant le voyage. — Scène du camp. Le Pacha de Larache à cheval. — Les femmes et les hommes qui viennent apporter du lait à Ben Abou. Les drapeaux dans le fond. — Halte au bord du ruisseau près Mékinez avec les lauriers roses. Bias assis. Cavalier passant. Armée défilant. Le pacha vu par derrière en tête. — Juives chez elles faisant le couscoussou une autre étendant le linge. — Passage de rivière en prenant toutes les figures telles qu'elles sont dans mes croquis. — Le camp un matin au bord du fleuve. Les bords de la rivière d'Erdem. — La monna apportée à un Pacha. Femmes regardant le pacha dans sa tente. Le plat de couscoussou dans un tapis. Vaches, moutons.»

(2) On a même pu se demander pour certains croquis s'ils s'appliquent au tableau de 1838 ou à celui de 1845.

Les événements de 1844 et les gravures de l'Illustration.

En 1844, les affaires marocaines attirèrent à nouveau l'attention du public français en prenant brusquement une tournure beaucoup plus grave qu'en 1832 et en 1836. Les opérations militaires recommencèrent à la frontière algérienne sous la direction du Maréchal Bugeaud. Tanger fut évacué par tout le corps consulaire et par les ressortissants français, puis bombardé après une démonstration sur les côtes marocaines des flottes française, anglaise, espagnole, hollandaise, américaine, sarde, danoise, suédoise et norvégienne. La France envoya au Sultan un ultimatum. Enfin, après la bataille de l'Isly et un bombardement de Mogador, un traité en bonne et dûe forme finit par régler pour une longue période les relations franco-marocaines.

On se souvint alors que Delacroix avait rapporté d'Afrique une documentation redevenue très actuelle, et le journal l'*Illustration* fit appel à lui pour concrétiser par l'image ce dont la presse ne pouvait suffire à donner une aussi vivante et précise représentation. Dans une première livraison de ce journal, parue en mars 1844 (1), on avait déjà publié, avec un récit quelque peu romancé d'un Anglais du nom de Beauchamp racontant une visite au Sultan Abd er Rahman en 1826, une série de quatre vignettes du peintre français Pharamond Blanchard (2), qui aurait « alors visité les côtes du Maroc sur un navire espagnol et pu faire à la hâte quelques croquis caché dans la maison d'un Consul » : « Abraham, Juif tangérien, interprète du Consulat de France ; Aïtja, Juive marocaine ; Mohammed, soldat marocain ; Muley ben Yussuf, marchand marocain. » Il est encore aujourd'hui intéressant de comparer le portrait d'Abraham ben Chimol ainsi publié par Pharamond Blanchard avec l'aquarelle de l'Album de Mornay où Delacroix a également représenté ce personnage.

Lorsque l'on s'adressa ensuite à Delacroix, on lui demanda d'illustrer à son tour quatre autres livraisons de l'*Illustration*. Il choisit à cet effet dans les aquarelles et les dessins qu'il avait rapportés de son voyage quatre séries plus particulièrement en rapport avec les informations publiées dans le journal. Ce sont, comme d'habitude dans l'*Illustration* à cette

(1) Tome III, pp. 183-186.
(2) Pharamond BLANCHARD (1805-1873) voyagea en Espagne en 1833, puis en Afrique du Nord, au Mexique, en Allemagne et en Russie.

époque, des gravures sur bois tirées d'après des dessins à la mine de plomb en inversant ceux-ci. Les deux premières vignettes ainsi fournies par Delacroix (1) représentent deux types de soldats marocains, un « soldat de la garde noire », coiffé de son bonnet pointu, debout, à pied, tenant son fusil de la main droite (2), et un cavalier tirant en plein galop un coup de fusil comme dans la *Fantasia arabe* de l'Album de Mornay. Puis vient un groupe factice de trois personnages intitulé « *Costumes maures* » (3). Après quoi (4), deux paysages représentent, l'un une « Vue d'*Alkassar-el-Kébir* » qui reproduit en l'inversant un dessin d'un troisième Album du Maroc dit l'Album Moreau-Nélaton, daté d' « Alcassar 8 mars » 1832, l'autre une « *Vue de Mekinez* » qui reproduit de même et non moins exactement une page de l'Album du Louvre. Enfin, dans la livraison du 21 septembre annonçant la signature du traité de paix à Tanger (5), Delacroix termina par un portrait du Sultan lui-même « *l'Empereur Muley Abd-el-Rahman* », où, bien plutôt que le groupe central du tableau de 1845, on reconnaît le Caïd de celui de 1837, c'est-à-dire également le Sultan de l'aquarelle de l'Album de Mornay (6), mais inversé sur le tirage et figuré entre deux soldats de la garde noire sans armes dont l'un tient des deux mains le parasol impérial (fig. 26 et 27).

Le tableau de 1845.

On peut dans ces conditions comprendre aisément pourquoi Delacroix reprit alors aussi son projet de grand tableau représentant le Sultan du Maroc, mais cette fois sous une forme nouvelle, tel qu'il redevenait d'actualité. La mission du Comte de Mornay comme la mission du Colonel de la Rüe appartenant désormais au passé, il n'y avait plus lieu de commémorer des événements où la diplomatie française n'avait obtenu que de maigres résultats, vite dépassés par les circonstances. Par contre, il était question plus que jamais de Moulay Abd er Rahman et de son entourage,

(1) L'Illustration, tome III, p. 341.
(2) On pourra en rapprocher les représentations analogues de soldats marocains mentionnées par Robaut dans son *Catalogue* sous les n° 491, 796 et 797.
(3) Tome III, p. 360.
(4) Tome III, p. 377.
(5) Tome IV, n° 82, p. 33.
(6) Voir ci-dessus, p. 8.

les chefs militaires et l'armée avec lesquels on venait de combattre, les favoris et les ministres auxquels on avait fini tout de même par imposer un traité plus durable, de ce Maroc enfin qui demeurait toujours aussi secret et inaccessible derrière ses frontières maritimes et terrestres, aux portes non seulement de l'Espagne et de l'Andalousie, mais encore, ce qui nous importait davantage, de l'Algérie devenue française où la révolte d'Abd el Kader ne nous menaçait plus.

Et c'est bien ainsi en effet qûe Delacroix exprima lui-même dans le Catalogue du Salon de 1845 (1) ce qu'il s'était proposé de montrer au public parisien, non plus la réception de la mission française à laquelle il avait été attaché jadis, mais uniquement ce pays mystérieux dont on venait de tant parler, dans la personne de son souverain et de ses principaux chefs, tels encore au bout de treize ans que le peintre les avait vus jadis, et bien vus, dans leur lointaine capitale :

« *Muley-Abd-er-Rahman, Sultan du Maroc, sortant de son palais de Méquinez, entouré de sa garde et de ses principaux officiers.* — Ce tableau reproduit exactement le cérémonial d'une audience à laquelle l'auteur a assisté, en mars 1832, lorsqu'il accompagnait la mission extraordinaire du Roi dans le Maroc. A la droite de l'Empereur sont deux de ses ministres ; le plus près de lui est Muchtar, qui était alors son favori ; l'autre est l'Amyn-Bias, administrateur de la douane. Le personnage le plus en avant, et qui tourne le dos au spectateur, est le Kaïd Mohammed-ben-Abou, un des chefs militaires les plus considérés, et dont le nom a figuré dans la dernière guerre et dans les négociations. L'Empereur, remarquablement mulâtre, porte un chapelet de nacre roulé autour de son bras ; il est monté sur un cheval barbe de grande taille, comme sont en général les chevaux de cette race. A sa gauche est un page, chargé d'agiter de temps en temps un morceau d'étoffe, pour écarter les insectes. Le Sultan seul est à cheval. — Les soldats que l'on voit sous les armes au loin sont des cavaliers qui ont mis pied à terre. Ils sont rangés les uns près des autres, jamais sur deux hommes de profondeur, et, lorsqu'ils montent à cheval, ils n'ont pas d'autre manière de marcher et de combattre c'est-à-dire en front de bandière ou en demi-cercle, et les étendards en avant. »

L'exactitude de cette peinture est rigoureuse ; et tous les personnages que l'on y voit représentés au premier plan sont de véritables portraits,

(1) N° 438.

plus véridiques même, si l'on peut dire, que nature, car le peintre a repris et synthétisé pour les peindre, les croquis qu'il avait dessinés jadis, non seulement de leurs traits, mais aussi des moindres détails de leurs costumes, différenciant même ainsi avec plus de précision que dans ses dessins de 1832 les chefs civils Mouchtar et Amin Bias du principal chef militaire, le Caïd Mohammed ben Abou. Ainsi le tableau de Toulouse est avant tout un grand portrait collectif où l'intention de vérité documentaire n'est pas douteuse et se manifeste jusque dans le « portrait » de la porte monumentale, la plus caractéristique de Meknès, Bab Mansour, dont Delacroix est allé rechercher dans ses notes une représentation fidèle pour la joindre aux portraits des personnages (1).

Les sources de la nouvelle conception du sujet.

Nous avons vu comment Delacroix paraît avoir eu assez tard l'idée de prendre ainsi comme fond de tableau cette porte si typiquement marocaine et le mur d'enceinte à grandes tours carrées qui lui fait suite, comment aussi la plupart des esquisses pour la composition de l'Abd er Rahman représentaient seulement la muraille et la « porte mesquine et sans ornements » devant lesquelles s'était passée dans la réalité la réception de la mission Mornay par le Sultan. Depuis longtemps déjà, pourtant, Delacroix avait pensé à une composition analogue à celle du tableau de Toulouse• représentant comme principal personnage un chef militaire à cheval au premier rang d'une foule nombreuse devant les murs d'une ville fortifiée ; et c'est là sans nul doute qu'après mainte recherche il a fini par trouver l'idée générale de sa composition de 1845.

Il est curieux de constater que l'on trouvait celle-ci déjà presque réalisée pour former le fond de la *Fantasia devant la porte de Méquinez* qui était une des plus belles aquarelles de l'Album de Mornay (2). Sur la droite en

(1) Peut-être faut-il voir une étude relativement tardive dessinée seulement pour le tableau de 1845, dans l'admirable esquisse (fig. 28) qui représente en quelques traits nerveux à la plume le sultan seul, assis sur son cheval, dans l'attitude de commandement qui le caractérise sur ce tableau, au contraire de celle dans laquelle il est figuré sur l'aquarelle de l'Album de Mornay et sur la gravure de l'*Illustration*. Au contraire de la facture à larges touches en grande partie rectilignes de l'esquisse peinte (fig. 21) qui nous paraît devoir être datée de la période qui a immédiatement suivi le retour du voyage de 1832, l'écriture sinueuse de celle-ci est, dans la simplicité de ses courbes vibrantes, particulièrement caractéristique du style de Delacroix à l'époque de sa maturité. On pourra le comparer utilement à cet égard avec le dessin beaucoup moins sinueux de l'esquisse pour le même personnage sur la partie de droite du feuillet reproduit fig. 19.

(2) Voir ci-dessus p. 48.

effet de cette dernière, devant un horizon de montagnes que Delacroix reprendra plus tard dans les petites variantes de *l'Abd er Rahman*, il a fidèlement représenté Bab Mansour avec son décor de faïences aux vives couleurs entre les deux tours carrées qui l'encadrent, mais cachée dans ses parties basses par la déclivité du terrain ; et c'est de là qu'assiste à la fantasia en la présidant comme à une parade un chef militaire immobile sur son cheval en avant d'une nombreuse troupe de cavaliers (fig. 12). Or ce chef ressemble étrangement, inversé comme déjà sur le dessin de l'Album du Louvre, puis sur la gravure de *l'Illustration*, et, bien entendu, sans le parasol impérial, au Sultan lui-même tel qu'il figurera sur le tableau de Toulouse. Il y a là bien évidemment, et comme en miniature, une première idée du *Mouley-Abd-er-Rahman entouré de sa garde* du Salon de 1845.

Or, chose singulière, l'idée d'une composition générale analogue s'était déjà présentée à l'esprit de Delacroix plusieurs années avant le voyage au Maroc, et pour traiter un sujet en apparence tout différent. En 1829 paraissait à Paris sous le titre de *Chroniques de France* un volume où Madame Amable Tastu racontait en vers alexandrins plus ou moins poétiques les principales scènes de notre histoire nationale, romancée à la manière où l'on concevait alors celle-ci aux plus beaux temps du Romantisme : *les Deux Amants de Clermont*, épisode des « Temps Religieux » au IV^e^ siècle ; *les Enfants de Clodomir*, épisode des « Temps Barbares » au VI^e^ siècle ; *le Château de Pontorson*, épisode des « Temps Chevaleresques » au XIV^e^ siècle ; *le Palais-Royal*, *le Luxembourg* et *l'Hôtel de Chevreuse*, « Scènes de la Fronde » aux « Temps Politiques » du XVII^e^ siècle ; enfin les *Cent jours* (1815), synthétisant les « Temps Modernes ». Chaque épisode devait être illustré de lithographies dont le dessin fut demandé à quatre artistes du temps, Louis Boulanger, Eugène Devéria, Camille Roqueplan, et Delacroix. Dix planches seulement furent exécutées, Delacroix ayant été chargé pour sa part d'illustrer de deux images l'épisode des « Temps Chevaleresques » intitulé *Le Château de Pontorson*.

D'après le « sommaire » en prose qui précède les vers consacrés par la poétesse à cet épisode, « ... Duguesclin, lorsque la guerre lui laissait quelques instants de repos habitait avec sa femme [Tiphaine] le château de Pontorson ; c'était là qu'il faisait garder ses prisonniers, en attendant qu'ils eussent payé leur rançon. L'un d'eux, nommé Felton, s'était ménagé pendant sa captivité des intelligences dans le château ; ayant recouvré sa

liberté, il profite de l'absence de Duguesclin pour tenter pendant la nuit une escalade. Julienne, sœur de Duguesclin, qui avait quitté son couvent pour passer quelque temps auprès de Tiphaine, fut, au dire des chroniques, avertie par un songe de ce qui se passait ; aussitôt elle donna l'alarme et fit manquer l'entreprise. Felton prit la fuite ; mais étant tombé entre les mains de Bertrand qui revenait au château, il fut de nouveau fait prisonnier. »

La première illustration de Delacroix figure le moment où Julienne, entrant dans le corridor précédant la chambrette de la suivante Alix qui a trahi après avoir été séduite par Felton, découvre l'attaque anglaise, frappe d'un coup d'épée le premier assaillant, renverse l'échelle des suivants et fait ainsi échouer l'entreprise. La deuxième représente le retour de Duguesclin :

Les premiers feux du jours réfléchis sur les armes,
A peine dissipaient les nocturnes alarmes,
Quand au pied des remparts Duguesclin revenu
Poussa son cri de guerre : à ce signal connu
Trois fois le cor répond de sa voix monotone,
Sous les pieds des chevaux le pont-levis résonne.
C'est lui, c'est mon Seigneur, et dans la vaste cour,
Chacun veut, des premiers, saluer son retour.
Tiphaine cependant les précède en silence,
Et tandis que Bertrand de son coursier s'élance,
Fidèle à son devoir, l'épouse du guerrier
Porte une main soumise au poudreux étrier.
— L'Anglais, sans doute, a cru mon épée endormie,
Dit le bon chevalier ; Voyez, Dame ma mie,
Si vous reconnaissez parmi ces prisonniers,
Qui, par mon Seigneur Dieu, ne sont pas les derniers,
Quelqu'un à qui la fourbe assez fût départie
Pour mériter de vous le nom de foi-mentie ;
Et vous loûrez après, de les avoir punis,
Ma hache, Notre-Dame et Monsieur Saint Denis ! —
Durant ce bref discours le regard de Tiphaine
Sur les captifs anglais lentement se promène.
— Quoi ! dit-elle, est-ce lui ? lui, que dans son chemin
Monseigneur a surpris les armes à la main ?
Lui ? ce même Felton qui dut sa délivrance
Au serment d'être un an sans combattre la France,
Qui, longtemps prisonnier aux murs de Pontorson,
Depuis trois jours à peine a payé sa rançon ?
Et son manque de foi déjà nous le ramène !
Déloyal !... — Sans pitié la fière Châtelaine
Raillant l'Anglais parjure et son retour si prompt

Se plaît à voir monter la rougeur sur son front.
Mais bientôt elle apprend à Bertrand qui l'écoute
Comment un ennemi, quelque lâche sans doute,
Qu'à peine enhardissait son absence et la nuit,
Voulut dans le château s'introduire sans bruit.
Lui, durant ce récit, s'efforçait de se taire,
Mais ses poings se fermaient, son pied frappait la terre,
Et son courroux contraint, se trahissant toujours,
Mêlait au nom des saints quelques blasphèmes sourds...

Duguesclin apprend alors la trahison d'Alix ; et l'histoire se termine par un dénouement éminemment romanesque et sentimental : la jeune femme est mise à mort, mais sauve par son silence l'Anglais qui l'avait séduite.

Il faut croire que l'éditeur ne fut pas très satisfait des deux compositions par lesquelles Delacroix voulut exprimer l'inspiration pseudo-médiévale et le romantisme troubadour des vers de Madame Amable Tastu, ou bien qu'il n'eut guère confiance dans la popularité de l'illustrateur de *Faust* auprès du public. Le fait est qu'après un premier tirage des deux lithographies « exécutées sur pierre par le procédé dit au lavis » et intitulées l'une *La sœur de Duguesclin*, l'autre *Le Château de Pontorson*, avec la signature « Delacroix », il fut décidé, sans autres égards pour l'artiste, de remplacer sa signature par celle de Camille Roqueplan et de publier un nouvel état des deux pièces sous la rubrique quelque peu anachronique « Scènes de la Fronde » et sans autre modification supplémentaire que les titres. *Le Château de Pontorson* devint ainsi *L'Entrée du Duc de Bourgogne*, et *La Sœur de Duguesclin*, d'une façon plus suggestive encore, *La Tour de Nesles*.

Or les dessins préparés pour *Le Château de Pontorson* annoncent déjà d'une façon frappante l'*Abd er Rahman* de Toulouse, sous réserve de la différence des costumes et de quelques menus détails. La scène se passe devant une puissante enceinte fortifiée où l'on distingue en particulier une grosse tour ; il est vrai que le haut de cette dernière est garni de mâchicoulis et crenelé, et que la muraille se présente obliquement derrière une moitié seulement de la scène. Le personnage principal, Duguesclin, est immobile sur son cheval, la monture et le cavalier étant campés dans la même attitude que le groupe central du tableau de 1845 ; à sa droite, l'Anglais Felton se tient debout, vêtu de son armure, mais sans armes, correspondant à Mouchtar et Amin Bias à la droite du Sultan ; à sa gauche

la fidèle épouse Tiphaine correspond de même au Caïd Mohammed ben Abou ; et par derrière, on aperçoit les cavaliers de l'escorte de Duguesclin rangés au port d'armes après celui-ci tandis que les femmes et les enfants forment la suite de Tiphaine (fig. 29).

Mais il y a plus. Dans sa conception définitive de l'*Abd er Rahman Sultan du Maroc*, Delacroix en revenait plus exactement encore à une idée générale antérieure où l'on trouvait déjà une composition semblable avec un personnage central et sa suite au milieu d'une foule qui occupe toute la largeur de la scène devant une enceinte fortifiée dans laquelle une grande porte de ville se profile à contre-jour sur un ciel lumineux. Il est vrai que ce n'est pas dans sa propre imagination qu'il trouvait finalement de la sorte le cadre qui manquait à la scène marocaine telle qu'il l'avait vue jadis à Meknès.

Delacroix était lié d'une personnelle amitié avec le peintre anglais Thalès Fielding, qui vécut chez lui pendant un séjour à Paris en 1823, exposa avec un autre de ses frères ainsi qu'avec Constable et Bonington au Salon de 1825, et reçut à son tour en cette même année 1825 Delacroix à Londres pendant le voyage de celui-ci en Angleterre. Thalès Fielding était le troisième de quatre frères tous peintres, surtout aquarellistes et graveurs, que Delacroix connut également à Paris et à Londres. Or l'aîné des quatre frères Fielding, Théodore Henry Adolphus, avait gravé à l'aquatinte en 1819, en collaboration avec le peintre Richard Westall, une série de douze pièces représentant les *Victoires du duc de Wellington*, et l'une d'entre elles annonce par sa composition d'une façon tout à fait surprenante celle du grand tableau marocain de 1845.

Cette gravure en couleurs (fig. 30) représente l'*Entrée de Wellington* à *Toulouse*, accueilli triomphalement à la tête de ses troupes par la population toulousaine, au premier rang de laquelle les dames de la ville se distinguent à la fois par leur enthousiasme et par la légèreté de leurs voiles. Or l'attitude du chef anglais et du cheval sur lequel il est monté, le geste qu'il fait de la main droite pour recevoir l'hommage des plus ardentes de ces dames et d'une autre debout en grand deuil tout à fait sur la gauche, le groupement au second plan de la foule des personnages civils ou militaires qui acclament ou escortent le général vainqueur, tout cela est déjà composé comme la grande parade présidée par le Sultan Abd er Rahman devant le front de ses troupes à Meknès. Et surtout la scène représentée sur la

gravure anglaise comporte comme élément essentiel sur le fond de la composition une grande porte monumentale largement ouverte entre deux tours dans l'enceinte de la ville. Comme les femmes arabes qui, l'après le croquis de l'Album du Louvre, assistaient à la réception par le Sultan de la mission Mornay le 22 mars 1832 du haut d'un crénelage dessinant dans l'ensemble une large horizontale, la population toulousaine garnit de même tout le haut de la fortification d'où elle domine également la scène. Sans doute la porte monumentale et l'enceinte urbaine de l'aquatinte de Théodore Fielding sont d'une imagination quelque peu fantaisiste et ne rappellent guère les anciennes fortifications de Toulouse telles qu'il en subsiste encore aujourd'hui des parties importantes. Mais, par une étrange coïncidence, elles présentent une ressemblance véritable avec certaines murailles et certaines portes marocaines comme l'enceinte de Salé et la Porte dite Bab Mrisa de son ancien arsenal maritime.

Par une curieuse coïncidence aussi, c'est au Musée de Toulouse que fut envoyé le grand tableau de Delacroix. On ne se douterait guère en l'y admirant aujourd'hui que c'est, selon toute vraisemblance, la figuration fantaisiste d'un épisode de l'histoire toulousaine par un ami anglais du grand peintre français qui a suggéré à celui-ci, peut-être à Londres, l'idée première de la composition d'ensemble d'une œuvre si représentative du Maroc.

Les dernières variations sur le thème de l'Abd er Rahman.

Pendant la dernière période de sa vie, où sa santé délicate le contraignit à se tenir de plus en plus confiné dans une studieuse retraite, Delacroix se complut à reprendre dans de petits tableaux un certain nombre de ses principales compositions sur des sujets africains. Tel fut le cas, nous l'avons vu, des *Convulsionnaires de Tanger*, en 1857, ou du *Caïd marocain visitant une tribu*, qu'il aurait repris à nouveau, d'après Robaut, en 1861. Dans les répliques de cette sorte, l'idée générale demeurait pareille, mais avec des variantes plus ou moins importantes par rapport au tableau primitif. On y constate, d'une part, que le peintre, pour mieux rappeler ses souvenirs, avait recours en même temps à ses précieux croquis de voyage et les reproduisait parfois plus fidèlement que dans ses premières compositions.

Mais, d'autre part, sa fantaisie jouait beaucoup plus librement sur les thèmes en les orchestrant de façon sans cesse renouvelée : au lieu de la lumière éclatante, des couleurs vives, des contours précis qui l'avaient frappé d'admiration à son arrivée en Afrique du Nord, ce sont désormais des symphonies de teintes d'une finesse incomparable ; une lumière délicate imprègne les hommes et les choses ; les monuments et les paysages sont enveloppés et pénétrés d'air ambiant sous des ciels dorés ou argentés, vaporeux comme ceux de l'Ile de France, dans des visions faites de plus en plus de rêve et de poésie. La composition y perd parfois en vigueur et en autorité, mais dans leurs dimensions bien moindres, ces petites toiles, empreintes désormais d'une sérénité apaisée, n'en ont pas moins parfois aussi une grandeur infinie.

Tel fut le cas en particulier pour *l'Abd er Rahman Sultan du Maroc* dont on ne connaît aujourd'hui pas moins de trois répliques de cette sorte. La première daterait de 1856 (1) ; et une autre (fig. 31), un peu plus grande, de 1862 (2). On remarque de l'une à l'autre, en plus de variations dans les couleurs, quelques différences de détail : par exemple, sur la variante de 1862, le Sultan n'a plus au bras droit le chapelet qui avait spécialement attiré l'attention de Delacroix le 22 mars 1832 ; mais par contre on y trouve ajouté, autour de l'arc central de la grande porte, l'encadrement rectangulaire caractéristique de l'architecture musulmane, et, dans le lointain, deux drapeaux y sont déployés au-dessus de nouvelles masses de troupes ; ainsi encore, le chef militaire debout à droite en avant des soldats alignés n'y a plus pour coiffure que le bonnet pointu sans turban des hommes de troupe de la garde noire. Une autre variante, beaucoup plus petite encore (3), aurait été retrouvée récemment et se trouve aujourd'hui en possession de M. Robert Lebel (4) : elle rappelle, par les détails typiques qui caractérisent les répliques de 1856 et de 1862, plus particulièrement la première de celles-ci.

(1) Robaut, n° 1295 (0 m. 65 × 0 m. 55).

(2) Robaut, n° 1441 (0 m. 81 × 0 m. 65).

(3) Elle mesure seulement 0 m. 375 × 0 m. 290.

(4) M. Lebel croit pouvoir identifier ce tableautin avec le n° 1743 de Robaut : « Toile. Dimensions inconnues. N° 136 de la vente posthume. Esquisse du tableau de Toulouse. » On ne saurait sans doute accorder toujours une confiance absolue aux datations de Robaut ; et celui-ci n'avait évidemment pas vu la variante de l'Abd er Rahman qu'il mentionne ainsi. De toute manière, le tableautin de M. Lebel, qui porte au dos le cachet de cire E.D., et paraît bien par sa *facture de la main de* Delacroix, ne saurait être une esquisse datant, comme l'indique Robaut, de 1845.

Les différences sont profondes par lesquelles ces trois petits tableaux relativement récents se distinguent du grand tableau de Toulouse. Comme dans toutes les peintures de Delacroix à cette dernière époque de sa vie, le ciel et la lumière y sont tout autres que sur le tableau de 1845 ; et au lieu de la puissante enceinte fortifiée qui profile seule sur le grand tableau ses nets contours et ses masses rectilignes sous un soleil implacable, on y voit apparaître sur la droite un fond de montagnes et de nuages aux couleurs infiniment plus douces par dessus des remparts aux superstructures ruiniformes. En outre, dans le détail, le souverain y est désormais représenté, non plus regardant droit devant lui dans une attitude dominatrice, mais inclinant avec bienveillance la tête vers le côté, comme le Sultan de l'aquarelle de Mornay ou du dessin pour le bois gravé de l'Illustration, et aussi comme le Caïd du tableau de 1837 ; à sa droite et à sa gauche, deux serviteurs coiffés des bonnets pointus de la garde noire l'encadrent en agitant des banderoles et sont représentés de plus en plus minutieusement avec les particularités de leur équipement.

Enfin, et surtout, la conception générale du sujet se transforme encore davantage. Les ministres et les caïds cessent d'être individuellement reconnaissables au premier plan, où l'on ne distingue plus désormais Mouchtar, Amin Bias, Mohammed ben Abou, et les autres « principaux officiers » que Delacroix se plaisait à détailler sur le tableau de Toulouse. Tous disparaissent pour ne plus laisser voir au centre de la composition dans sa forte individualité que la seule figure de Sa Majesté Impériale dominant de toute la hauteur de son cheval la multitude anonyme de ses troupes. Plus de portrait collectif désormais où l'on puisse discerner et identifier les principaux acteurs de la scène dans la précision de leur réalité personnelle. Tout est ramené dorénavant à l'essentiel, dans une unité fondamentale.

Or il y avait bien là dans la pensée de Delacroix quelque chose de conscient et de voulu. « Je n'ai commencé, — écrivait-il dans son *Journal* en 1853 (1), — à faire quelque chose de passable, dans mon voyage d'Afrique, qu'au moment où j'avais assez oublié les petits détails pour ne me rappeler dans mes tableaux que le côté frappant et poétique ; jusque-là j'étais poursuivi par l'amour de l'exactitude que le plus grand nombre prend pour la vérité ». Un peu plus tard, en 1857, il écrivait encore dans ce même

(1) Éd. A. Joubin, t. II, p. 92, 17 octobre 1853.

Journal (1) : « L'art du peintre est de ne porter que sur ce qui est nécessaire. J'appellerais volontiers classiques tous les ouvrages réguliers, ceux qui satisfont l'esprit non seulement par une peinture exacte des sentiments et des choses, mais encore par l'unité, l'ordonnance logique, en un mot par toutes les qualités qui augmentent l'impression, en un mot la simplicité... Savoir ordonner. C'est le sentiment de l'unité et le pouvoir de la réaliser dans ses ouvrages qui fait le grand écrivain et le grand artiste. »

La longue et laborieuse élaboration de cette œuvre maîtresse de Delacroix qu'est dans ses variantes successives l'*Abd er Rahman sultan du Maroc*, nous paraît montrer d'une manière particulièrement frappante comment ce grand peintre, qui fut en même temps un grand écrivain, fut par excellence un « grand artiste », dans toute la signification qu'il donnait lui-même à ce terme.

(1) Id., t. II, p. 23 et 152, 13 janvier et 20 novembre 1857.

ICONOGRAPHIE

I

LE TABLEAU DE 1845.

1. — **Moulay Abd er Rahman Sultan du Maroc.**

Peinture à l'huile sur toile. — H. 3,77 ; L. 3,40. — Signé et daté, 1845. — *Musée de Toulouse.*

Salon de 1845, nº 438.

Robaut, nº 927.

Exp. *Delacroix,* 1930, nº 114.

D'après Delacroix lui-même (voir p. 20), les personnages marocains représentés sur ce tableau sont : à droite, au premier plan, le Caïd Mohammed ben Abou ; à gauche, le plus près de l'Empereur, son favori Mouchtar, et, à côté de celui-ci, le ministre Amin Bias.

II

ÉTUDES D'APRÈS NATURE.

2. — **Réception de M. de Mornay par le Sultan du Maroc.**

Dessin à la plume sur une page de l'Album du Maroc écrite le 21 mars 1832. — *Musée du Louvre.*

Exp. *Delacroix,* 1930, nº 774.

On remarquera que ce croquis rapide paraît pris *à l'intérieur* des murailles de Meknès. On y distingue, à gauche, le *revers* d'une grande porte monumentale, et, à droite, l'ouverture en plein cintre d'une autre porte, « mesquine et sans ornements ». Certains détails sont précisés par des annotations manuscrites : « femmes », « voiture »... Rien de tout cela ne se retrouvera dans le tableau de 1845.

3. — **Détails de la réception de M. de Mornay par le Sultan.**

Croquis au crayon avec notation de couleurs sur la dernière page du même Album.

Delacroix a noté sur ce croquis l'attitude de certains personnages, tels au contraire qu'ils se retrouveront sur le tableau de 1845 : des « soldats noirs en bonnet pointu », « deux hommes portant des lances » ; le Caïd Mohammed ben Abou et un autre chef militaire derrière lui. Quelques notations manuscrites de couleurs semblent en outre, l'une au moins qui est précisée par un trait horizontal, se rapporter aux drapeaux dont deux sont ici dessinés, et qui, après avoir été supprimés sur le tableau

de 1845, reparaîtront seulement sur le tableau de 1862 (fig. 31). Des drapeaux semblables se voient sur le tableau de 1837 représentant le Caïd Mohammed ben Abou visitant une tribu (fig. 25).

4. — **L'Ambassadeur de France, Comte de Mornay.**

A l'aquarelle sur croquis à la mine de plomb. — H. 0,248 ; L. 0,181. — *Musée du Louvre* (Dessins, Fonds Moreau-Nélaton, nº 9564).

Robaut, nº 937.

Exp. *Delacroix*, 1930, nº 440.

Le portrait le plus connu du Comte de Mornay dessiné par Delacroix au cours du voyage de 1832 est celui qui figure avec un autre portrait du peintre par lui-même dans l'Album du Maroc qui est aujourd'hui conservé au Musée du Louvre. L'Ambassadeur de France y est représenté de face, coiffé d'un grand chapeau et fumant un cigare. Deux autres portraits moins connus du chef de la mission française à Meknès, également conservés au Musée du Louvre, mais dessinés sur des feuillets isolés, présentent un rapport beaucoup plus direct avec l'histoire du tableau de 1845. Celui qui est ici reproduit figure le diplomate en grand uniforme dans l'attitude où Delacroix pensait primitivement le représenter sur son tableau ; et c'est comme une recherche de cette sorte que Robaut considère cette aquarelle dans son *Catalogue* (nº 937). L'autre est une étude à la mine de plomb pour le visage de l'Ambassadeur également vu de profil (Dessins, fonds Moreau Nélaton, nº 9418) ; mais ce dernier dessin est considéré, nous ne savons pourquoi, par Robaut (nº 938) comme un « portrait du Consul » dont Delacroix aurait eu d'après lui l'intention de mettre en scène la présentation à l'Empereur (Voir fig. 20).

5. — **Feuille de croquis avec le Caïd Mohammed ben Abou.**

Crayon. — H. 0,220 ; L. 0,348. — *Musée du Louvre* (Dessins, fonds Moreau-Nélaton, nº 9387).

Robaut, nºs 928-936 (3e vignette).

Exp. *Delacroix*, 1930, nº 444.

Sur cette feuille de croquis sommairement dessinés, Delacroix a crayonné six figures. Quatre, sur la gauche, représentent deux fois les mêmes personnages, groupés deux à deux et portant une sorte de coffre. Les deux autres dessins, sur la droite, représentent dans deux attitudes un peu différentes un même chef militaire, dont la ressemblance est évidente, d'après celui de gauche de ces deux dessins, avec le Caïd Mohammed ben Abou tel qu'il figure au premier plan du tableau de 1845 (fig. 1). Delacroix a maintes fois portraituré ce personnage, notamment sur une eau-forte exécutée en 1833 (*Robaut*, nº 493 ; Exp. *Delacroix au Maroc*, 1933, nº 239. Voir p. 6 et 8) ; et nous avons vu qu'il en a fait le protagoniste d'un important tableau en 1837 (Voir p. 8 et fig. 25). On remarquera que certains portraits généralement considérés comme le représentant également, notamment ceux qui figurent sur une aquarelle de l'Album Le Garrec (reproduite par Escholier, t. II, p. 12) et sur une autre aquarelle appartenant à M. Maurice Gobin (Exp. *Delacroix au Maroc*, 1933, nº 23), nous paraissent représenter en réalité un autre personnage, ressemblant sans doute à celui-ci, mais assez sensiblement plus âgé.

6. — **Feuille de croquis avec le Ministre Mouchtar.**

Crayon. — H. 0,258 ; L. 0,395. — *Musée du Louvre* (Dessins, fonds Moreau-Nélaton, nº 9388).

Exp. *Delacroix*, 1930, nº 443.

Sur ce feuillet où l'on voit représentés une dizaine de personnages évidemment dessinés d'après nature dans des attitudes très diverses, le dessin le plus soigné et le plus important a été repris à peu près tel quel pour figurer le ministre Mouchtar sur le tableau de 1845 (Voir p. 45, 8, 20, et fig. 1).

7. — **Officiers et soldats de l'escorte de la Mission Mornay.**

Aquarelle. — H. 0,25 ; L. 0,205. — *Ancienne collection du Baron Vitta.*

Sur ce feuillet de croquis à la mine de plomb rehaussés de tons intenses d'aquarelle, Delacroix a représenté de dos, de face et de profil plusieurs personnages de l'escorte qui avait été chargée, sous le commandement du Caïd Mohammed ben Abou, d'assurer la sécurité de la mission française pendant son voyage entre Tanger et Meknès. Les mots « en revenant de Mequinez », ajoutés en travers dans le haut et à droite, attestent que ces dessins ont été exécutés pendant le trajet de retour. D'autres annotations précisent quelques couleurs ou certains détails d'équipement. Le personnage silhouetté de profil en haut et à gauche du feuillet pourrait être Mohammed ben Abou lui-même, car il est figuré là dans la même attitude et avec le même costume que ce dernier sur le tableau de 1845.

8. — **Soldat de la garde noire et autres personnages marocains.**

Aquarelle. — H. 0,18 ; L. 0,26. — *Ancienne collection du Baron Vitta.*

Sur ce feuillet, analogue au précédent, on remarque en particulier à gauche un soldat de la garde noire comme celui qui est debout à côté du Sultan sur le tableau de 1845. C'est apparemment ce dessin qui a aussi servi de modèle pour une des gravures sur bois de l'*Illustration* en 1844 (Voir p. 19).

III

PREMIERES AQUARELLES

9. — **Personnage marocain.**

Aquarelle. — *Ancienne collection Andrieu.*

Robaut, nº 1582.

Vente posthume, nº 540.

Cette aquarelle, considérée par Robaut comme une étude pour l'un des personnages principaux du tableau de 1845, paraît en effet représenter le chef marocain dont on aperçoit sur ce tableau seulement la tête au second plan entre celles des ministres Amin Bias et Mouchtar. Elle fut acquise par Andrieu à la vente après décès de 1864. Nous n'en connaissons que la photographie qui est ici reproduite et qu'a bien voulu nous communiquer M. Mesplé, conservateur du Musée des Augustins à Toulouse. Une autre aquarelle analogue aurait également, d'après Robaut, « servi plus tard au tableau qui appartient au Musée de Toulouse » (*Robaut,* nº 1581 ; Vente posthume nº 539).

10. — **Le Ministre Amin Bias.**

Aquarelle. — H. 0,234 ; L. 0,166. — Signé. — Ancien Album de Mornay (1832). — *Musée du Louvre* (Dessins, nº 4612).

Robaut nº 501.

Exp. *Delacroix,* 1930, nº 295.

Exp. *Delacroix au Maroc,* 1933, nº 107.

Cette aquarelle a été reproduite par Escholier (t. II, p. 14) sous le titre « Marchand marocain ». Delacroix a dessiné plusieurs autres portraits de ce curieux personnage. (Voir p. 3 et 7).

11. — **Abraham ben Chimol et la famille Bouzaglo.**

Aquarelle. — H. 0, 235 ; L. O., 316. — *Musée du Louvre* (Dessins, n° 4615).

Exp. *Delacroix au Maroc*, 1933, n° 102.

Cette belle aquarelle a figuré à l'Exposition de l'Orangerie en 1933 sous le titre : « Les Français chez les dames juives à Alger. » Comme l'avait bien vu André Joubin, elle représente en réalité un intérieur juif de Tanger ; et la comparaison avec plusieurs dessins de l'Album du Maroc dit de Chantilly nous a permis d'y reconnaître celui de la famille Bouzaglo (Voir p. 7, note 1). Abraham ben Chimol y figure sur la gauche à côté d'une des jeunes femmes de cette famille. Nous avons vu (p. 7 et 18) comment le même personnage figure seul sur une des aquarelles de l'Album de Mornay (*Robaut*, n° 498) et aussi sur une vignette de l'*Illustration* (1844, III, p. 184) gravée sur bois d'après un dessin du peintre Pharamond Blanchard.

12. — **Fantasia devant la porte de Meknès.**

Aquarelle. — H. O, 150 ; L. O, 268. — Signé. — Ancien Album de Mornay (1832). — *Musée du Louvre* (Dessins, n° 3372).

Robaut, n° 505.

Exp. *Delacroix*, 1930, n° 323.

Exp. *Delacroix au Maroc*, 1933, n° 104.

Nous avons vu (p. 45 et 22) comment la partie de droite de cette aquarelle constitue déjà en petit une première forme de la composition du tableau de 1845. La représentation de Bab Mansour avec ses faïences vernissées et le fond de montagnes que l'on aperçoit par-dessus cette porte si caractéristique du paysage urbain de Meknès ont été sur cette aquarelle exécutés par Delacroix en utilisant certains dessins de l'Album du Maroc aujourd'hui conservé au Musée du Louvre.

13. — **Le Sultan Moulay Abd er Rahman.**

Aquarelle. — H. O, 26 ; L. O, 18. — Signé. — Ancien Album de Mornay (1832). — *Collection T. Mayer.*

Robaut, n° 506.

Cette aquarelle n'a pas encore à notre connaissance été publiée. M. Tony Mayer, à qui elle appartient aujourd'hui, a bien voulu nous autoriser à en donner ici une reproduction photographique, et nous lui en exprimons toute notre gratitude. Elle est remarquable par la finesse de son modelé et par la délicatesse de ses tons d'aquarelle. Delacroix s'en est plusieurs fois très exactement inspiré par la suite (voir p. 48 et 19, fig. 26 et 27) ; mais ce qui est dans celle-ci tout à fait particulier, c'est le caractère négroïde qu'il y a donné aux deux soldats de la garde noire, et qui se marque notamment dans leurs yeux globuleux au blanc très contrasté par rapport à l'iris.

IV

PREMIÈRE CONCEPTION DU SUJET

14. — **Etude d'ensemble pour la réception de M. de Mornay par le Sultan.**

Crayon avec notes manuscrites. — H. O, 195 ; L. O, 307. — *Musée du Louvre* (Dessins, fonds Moreau-Nélaton, n° 9383).

Exp. *Delacroix*, 1930, nº 436.

Exp. *Delacroix au Maroc*, 1933, nº 220.

Etude à la mine de plomb où les personnages forment deux groupes nettement distincts de part et d'autre du Sultan à cheval et d'Abraham ben Chimol faisant face au Souverain les pieds nus et les bras écartés. Sur la droite, on ne reconnaît guère que le Caïd Mohammed ben Abou et l'Ambassadeur de France ; sur la gauche, trois personnages marocains sont debout au premier plan comme sur le tableau de 1845, mais très sommairement esquissés. A la droite du Sultan, un soldat de la garde noire se détache nettement, tandis qu'à sa gauche un autre est à demi caché par la monture du souverain. En arrière, on ne voit ni le parasol, ni le mur d'enceinte de la ville. Dans les deux groupes, les têtes des personnages sont toutes alignées à une même hauteur, au niveau de la tête du cheval. En haut et à droite se lisent les annotations suivantes : « Plus incliné pour dégager le haut du col du cheval », un trait partant de là vers la tête d'Abraham ben Chimol ; puis, en dessous : « Le terrain plus montant comme vu de plus haut. »

15. — **Autre étude d'ensemble pour le même sujet.**

Crayon avec notes manuscrites. — H. 0, 20 ; L. 0, 30. — *Collection Vatan.*

Exp. *Delacroix*, 1930, nº 439.

Au contraire de l'esquisse précédente, celle-ci se caractérise avant tout par la recherche de la perspective. Le groupement des personnages est à peu près le même au premier plan ; mais ils forment ici un angle au lieu d'être alignés horizontalement ; et surtout l'ensemble de la composition apparaît « comme vu de plus haut ». On aperçoit ainsi par derrière de nombreuses files de soldats. L'intérieur des remparts de la ville forme le fond, avec, à gauche, le grand arc en plein cintre d'une porte vue à revers comme sur le dessin de la fig. 2 ; et au-dessus de la tête du Sultan, son parasol surgit en se profilant sur le ciel. Des traits verticaux délimitent la scène sur les côtés et trois autres traits convergent en outre vers la droite sur la ligne d'horizon pour marquer le point de fuite. Deux autres traits enfin rattachent les têtes sommairement esquissées de deux des nombreux personnages du groupe de droite aux annotations « Mor »[nay] et « Desgr. [anges] apparaît. »

16. — **Etudes diverses pour le même sujet.**

Crayon et plume avec annotation manuscrites. — H. 0, 195 ; L. 0, 307. — *Musée du Louvre* (Dessins, fonds Moreau-Nélaton, nº 9386).

Ce feuillet et les trois suivants contiennent des études de détail à la plume pour un certain nombre des personnages de la composition qui devait représenter la réception de la mission française par le Sultan. Dans le bas de ce premier feuillet, Delacroix a en outre esquissé au crayon sur la gauche l'ensemble de la scène à peu près comme sur le feuillet précédent. Sur la moitié de droite, un groupe de trois personnages comprend de gauche à droite : Mohammed ben Abou et M. de Mornay, puis un autre personnage plus difficile à identifier, peut-être l'officier marocain qui est immédiatement à côté du Caïd sur le tableau de 1845. On remarquera que cette fois c'est Mohammed ben Abou qui fait le geste de présenter l'Ambassadeur de France au souverain. Sur la moitié de gauche, Delacroix a dessiné à la plume, au-dessus de la petite esquisse au crayon pour l'ensemble de la scène telle qu'il l'avait primitivement conçue, les figures d'un homme barbu et d'une femme qui devaient faire partie d'une autre composition. Dans le haut du feuillet, on lit de droite à gauche, à la plume, « Voir Van Thulden, faire les dessins dans l'atelier de Villot à cause du jour qui vient d'en haut », et, au crayon, « faire un grand tableau — moines

du réfectoire par exemple ou dans la grande salle de Séville que j'ai dessinée. » Cette dernière note se rapporte à un projet de tableau sur un sujet espagnol que Delacroix, à notre connaissance, n'a jamais exécuté.

17. — **Etudes de détail pour le même sujet.**

Plume. — H. O, 192 ; L. O, 30. — *Musée du Louvre* (Dessins, fonds Moreau Nélaton, nº 9391).

Sur ce feuillet comme sur le précédent, Delacroix a dessiné à la plume à la fois des études pour le grand tableau de 1845 et des figures sur un tout autre sujet. Ces dernières sont ici, sur la gauche, une femme et un homme nus assis. Puis vient un groupe de trois personnages marocains, ceux que l'on voit au premier plan à gauche sur le tableau de Toulouse, mais disposés dans un autre ordre et très sommairement esquissés. Enfin, sur la moitié de droite du feuillet, un groupe d'une douzaine de personnages se rapporte à une conception nouvelle de la scène : à côté d'un soldat de la garde noire, Abraham ben Chimol y est vu de face ; puis vient au premier plan Mohammed ben Abou, vu de profil et dans la même attitude que dans la composition définitive ; enfin, un peu en retrait, M. de Mornay est debout, de profil aussi, en grand uniforme et la main gauche sur la garde de son sabre. En arrière de ces protagonistes, des ovales figurent schématiquement les têtes de plusieurs autres personnages ; et parmi ceux-ci, dessinée seule dans l'intervalle laissé vide entre le drogman juif et le Caïd, une tête est surmontée du mot « Eugène », qui désigne évidemment Delacroix lui-même.

18. — **Autres études de détail pour le même sujet.**

Plume et crayon avec notes manuscrites. — H. O, 195 ; L. O, 299. — *Musée du Louvre* (Dessins, fonds Moreau-Nélaton, nº 9390).

Exp. *Delacroix*, 1930, nº 442.

Exp. *Delacroix au Maroc*, 1933, nº 222.

Avant d'utiliser ce feuillet pour y dessiner à la plume plusieurs études à la plume pour son grand tableau, Delacroix s'en était d'abord servi pour y esquisser au crayon quelques croquis sommaires qu'il a ensuite en grande partie recouverts de nouveaux croquis. Le premier de ceux-ci à partir de la gauche représente le ministre Amin Bias comme sur le tableau de Toulouse ; puis vient Mouchtar entre un autre haut personnage marocain et un soldat de la garde noire ; enfin, devant un autre dignitaire maghzen qui pourrait être Mouchtar vu de trois quarts et cette fois sans pan de son burnous autour de son turban, Abraham ben Chimol apparaît de face à peu près comme sur l'esquisse de la fig. 17. Dans l'angle du bas de ce feuillet à droite, Delacroix a en outre dessiné le visage barbu et le nez fortement busqué de deux autres Musulmans plus difficiles à identifier. Plusieurs lignes manuscrites se rapportent dans le haut à d'autres sujets que Delacroix se proposait vers ce moment de traiter aussi : « Abou dans sa tente ou dans sa chambre gr. c. nat. — La négresse folle d'Oran avec les hommes qui jouent aux dames. Femmes qui se baignent. (Aspasie). »

19. — **Autres études de détail pour le même sujet.**

Plume avec notes manuscrites. — H. O, 19 ; L. O, 29. — *Ancienne collection Darcy.*

Exp. *Delacroix*, Galerie Maurice Gobin, Paris 1937, nº 59 (« Chef arabe dans une tribu »).

Ce quatrième feuillet d'une même série représente sur la gauche un groupe de trois personnages qui ne paraissent pas avoir été repris, du moins sous cette forme,

dans le tableau de 1845 ; au-dessus de l'un d'eux, le mot « gouverneur » désigne peut-être le pacha de Meknès que nous savons par ailleurs avoir figuré d'habitude dans les réceptions de cette sorte. A droite, un croquis d'une simplicité nerveuse figure le Sultan monté sur son cheval à côté d'un soldat de la garde noire. On a cru parfois que c'était là une étude pour le tableau de 1837 aujourd'hui au Musée de Nantes (fig. 25) : en réalité ce chef à cheval ne saurait être d'après son attitude que le Sultan lui-même, et les trois personnages du groupe de gauche sont trois hommes, alors que le tableau de Nantes figure à cet endroit deux femmes et un enfant à côté de deux hommes.

20. — **Etude d'ensemble pour le même sujet.**

Crayon. — H. O, 223 ; L. O, 349. — *Musée du Louvre* (Dessins, fonds Moreau Nélaton, nº 9380).

Robaut, nºs 928-936 (2e vignette).

Exp. *Delacroix*, 1930, nº 434.

Exp. *Delacroix au Maroc*, 1933, nº 219.

Sur cette esquisse à la mine de plomb, Delacroix a multiplié le nombre des soldats de la garde noire devant lesquels apparaît le sultan à cheval ; mais il n'y a plus par contre qu'un seul personnage marocain sur la gauche de la composition. On n'y voit pas de mur de fond, et un trait vertical y marque seul comment un parasol doit surmonter la tête du souverain. D'autre part les deux principaux personnages de la mission française, l'Ambassadeur et le drogman du Consulat de Tanger, s'y détachent spécialement, l'un tenant sous son bras son bicorne, et l'autre vu de dos avec sa grande redingote et ses pieds nus. Robaut, en reproduisant cette esquisse sur une vignette de son *Catalogue*, a cru y reconnaître « le Consul de France qu'un interprète présente au Sultan Muley abd-er-Rahman. » En réalité aucun Consul de France ne se trouvait à Meknès avec la mission française le 22 mars 1832 ; et le diplomate français que l'on y voit figurer ne peut être que M. de Mornay lui-même, tel que Delacroix avait dessiné spécialement son portrait sur deux feuillets différents (voir p. 46 et fig. 4).

21. — **Esquisse peinte pour le même sujet.**

Peinture à l'huile sur toile. — H. O, 315 ; L. O, 40. — *Collection Pierre Granville*
Robaut, nº 1744 (« dimensions inconnues »).

Vente posthume, nº 137.

« Première pensée » du tableau de Toulouse d'après Robaut. Celui-ci ne la mentionne que dans le supplément de son *Catalogue* et sans en indiquer les dimensions : il ne la connaissait donc sans doute que par ouï-dire. Elle fut acquise à la vente après décès de 1864 par le peintre Dauzat, qui la donna ensuite à de Planet ; et, après être restée longtemps dans la famille de ce dernier, elle appartient aujourd'hui à M. Pierre Granville, qui a bien voulu nous autoriser à en publier ici une reproduction photographique. L'intensité des tons de la peinture y est extraordinaire, notamment dans la tache rouge du parasol dans le ciel sur la gauche au-dessus de la porte monumentale et dans la trouée bleue qui perce les nuages sur la droite au-dessus des deux autres tours de l'enceinte de la ville. La composition est analogue à celle de l'esquisse de la fig. 20, mais plus resserrée en largeur. Le cheval de l'Empereur y tourne la tête vers la droite, dans un autre sens que sur la plupart des autres esquisses dessinées vers le même temps : la tête de l'animal n'est tournée ainsi à notre connaissance que sur une seule de ces esquisses (Exp. *Delacroix*, Galerie Maurice Gobin, Paris 1937,

nº 58), et sur un dessin aquarellé représentant seul le même cheval et qui appartint jadis à Andrieu (*Robaut*, nº 1597).

22. — **Autre esquisse pour le même sujet.**

Dessin à l'encre de Chine. — H. O, 195 ; L. O, 25. — *Collection Martin Hubrecht.*

Robaut, nºˢ 928-936 (1ʳᵉ vignette).

Exp. *Delacroix*, 1930, nº 438.

La principale nouveauté de cette esquisse par rapport aux précédentes consiste dans l'horizontalité désormais complète du mur d'enceinte de la ville. Par rapport à celle de la fig. 20, on y constate d'autre part que le groupe des personnages marocains debout sur la gauche comprend deux figures au lieu d'une, alors qu'il y en aura trois dans le tableau de 1845, mais que sur la droite au contraire l'Ambassadeur français est encadré entre deux Caïds, dont l'un est vu de dos, et l'autre, Mohammed ben Abou, de profil comme d'habitude. Dans le haut se lit une ligne en vieux français, évidemment notée par Delacroix le même jour au cours d'une lecture : « Je l'ay empris bien en aviengne. »

V

ŒUVRES APPARENTÉES

23. — **Intérieur d'une cour à Meknès.**

Crayon. — H. O, 135 ; L. O, 213. — *Musée du Louvre* (Dessins, fonds Moreau-Nélaton, nº 9278).

Robaut, nº 1631 : « Intérieur de Cour au Maroc. »

Voir p. 15.

24. — **Intérieur d'une cour au Maroc.**

Peinture à l'huile sur toile. — H. O, 58 ; L. O, 73. — Signé, non daté. — *Collection Durand-Ruel*, New-York.

Salon de 1838, nº 459.

Robaut, nº 664 (mentionné par erreur comme ayant été exposé au salon de 1833).

Exp. *Delacroix au Maroc*, 1933, nº 178.

Voir p. 15-16.

25. — **Caïd marocain visitant une tribu.**

Peinture à l'huile sur toile. — H. O, 98 ; L. 1, 26. — Signé et daté, 1837. — *Musée de Nantes.*

Salon de 1838, nº 458.

Robaut, nº 647.

Exp. *Delacroix*, 1930, nº 84.

Exp. *Delacroix au Maroc*, 1933, nº 180.

Voir p. 16-17. — Il existe de ce tableau une variante très différente (*Robaut*, nº 1440) et sensiblement plus petite (H. O, 73 ; L. O, 91), signée et datée de 1862 (Exp. *Delacroix au Maroc*, 1903, nº 202).

VI

PREMIÈRES RÉALISATIONS

26. — **L'Empereur Moulay Abder Rahman.**

Crayon avec annotations manuscrites. — H. O, 25 ; L. O, 16. — *Ancienne collection Robaut.*

Robaut, n° 798.

Depuis la quarantaine de juillet 1832, où fut peinte au lazaret de Toulon, parmi les aquarelles de l'Album de Mornay, celle qui appartient aujourd'hui à M. Tony Mayer (fig. 13), jusqu'à la publication en septembre 1844 du bois gravé de l'*Illustration* (fig. 27), Delacroix a représenté ainsi plusieurs fois le Sultan du Maroc à cheval sous son parasol entre deux soldats de sa garde noire. Robaut en signale quatre répliques différentes : outre l'aquarelle de l'Album de Mornay (n° 506) et le bois gravé de l'*Illustration* (n° 798), une autre aquarelle semblable à celle de l'Album de Mornay, mais de dimensions différentes (n° 799 ; H. O, 205 : L. O, 120), et un dessin à la mine de plomb (n° 798) que nous reproduisons ici d'après un fac-simile de Robaut à qui il a d'abord appartenu. On y lit dans le bas quelques annotations : « terre d'omb. nat. ocr. j. j. nap. terre cassel et blanc — ombre des turbans au soleil et haïks. » C'est ce dessin qui aurait servi d'après Robaut à préparer la gravure sur bois, quoiqu'il soit de dimensions un peu plus grandes, alors que tous les dessins analogues ayant servi à préparer les autres gravures de l'*Illustration* avaient au contraire les mêmes dimensions que celles-ci. Cependant cette exception peut s'expliquer par le fait que ce dessin est déjà par lui-même une exacte réduction de l'aquarelle de l'Album de Mornay. — Beaucoup plus fidèlement que pour le groupe central du grand tableau de 1845, ce dessin sera repris pour les variantes plus récentes du même sujet, et en particulier pour le tableautin de 1862 (fig. 31).

27. — **L'empereur Moulay Abd er Rahman.**

Gravure sur bois. — H. O, 205 ; L. O, 120. — Publié dans l'*Illustration* (21 septembre 1844 ; vol. IV, n° 82, p. 33.)

Robaut, n° 798.

La gravure est inversée par rapport au dessin et à l'aquarelle qui a servi de modèle à celui-ci. Outre la signature E. D., elle porte les initiales accolées des graveurs R[egnier], H[otelin], B[est], et L[eloir].

28. — **L'Empereur Moulay Abd er Rahman.**

Plume. — H. O, 207 ; L. O, 153. — Etude pour le tableau de 1845. — *Musée du Louvre* (Dessins, fonds Moreau-Nélaton, n° 9434).

Exp. *Delacroix*, 1930, n° 441.

Exp. *Delacroix au Maroc*, 1933, n° 224.

Ce dessin n'est pas à notre connaissance signalé par Robaut. Celui-ci en a par contre connu d'autres de dimensions différentes : un « croquis de l'Empereur seul » dessiné à la mine de plomb (n° 1717 ; H. O, 40 ; L. O, 32) ; et un « grand dessin au crayon donnant l'ensemble » (n° 1717 ; H. O, 60 ; L. O, 46), qui a été « mis au carreau » pour être utilisé dans la composition définitive. D'après l'exemplaire annoté par Robaut de son *Catalogue* qui est aujourd'hui conservé au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Nationale (n° 927 ter), ces deux dessins auraient figuré sous les nos 137 et 131 à la vente G. Arosa le 27 février 1894 et y auraient été vendus l'un 177 francs et l'autre 405 francs.

VII

SOURCES DE LA COMPOSITION

29. — **Duguesclin au Château de Pontorson.**
Sépia gouachée. — H. O, 26 ; L. O, 20. — *Musée du Louvre.*
Robaut, n° 1564.
Exp. *Delacroix*, 1930, n° 278.
Vente posthume, n° 392 : « Le Château de Pontorson et une autre scène des Chroniques de France. Ces deux sujets ont été lithographiés par M. Delacroix. 2 sépias»
Esquisse pour une lithographie cataloguée d'autre part par Robaut sous le n° 302 à la date de 1829. Pour l'une et l'autre de ces lithographies intitulées *La Sœur de Duguesclin* et *Le Château de Pontorson*, on connaît ainsi des dessins préparatoires de Delacroix, et l'on connaît en outre pour le *Château de Pontorson* un croquis à la mine de plomb, les compositions originales devant être ensuite inversées dans les tirages typographiques. (Loys Deltheil, *Le peintre graveur illustré*, t. III, 1908, Ingres et Delacroix, n°s 81 et 82.)

30. — **Entrée de Wellington à Toulouse.**
Gravure à l'aquatinte (Londres, 1819), par Théodore Henry Adolphus Fielding, d'après Richard Westall. H. 0,206 ; L. 0,25.
Cette gravure intitulée *Toulouse* est la 11e d'une série de 12 sujets destinée à illustrer le recueil publié en 1819 par Rodwell et Martin : *The Victories of the Duke of Wellington.*

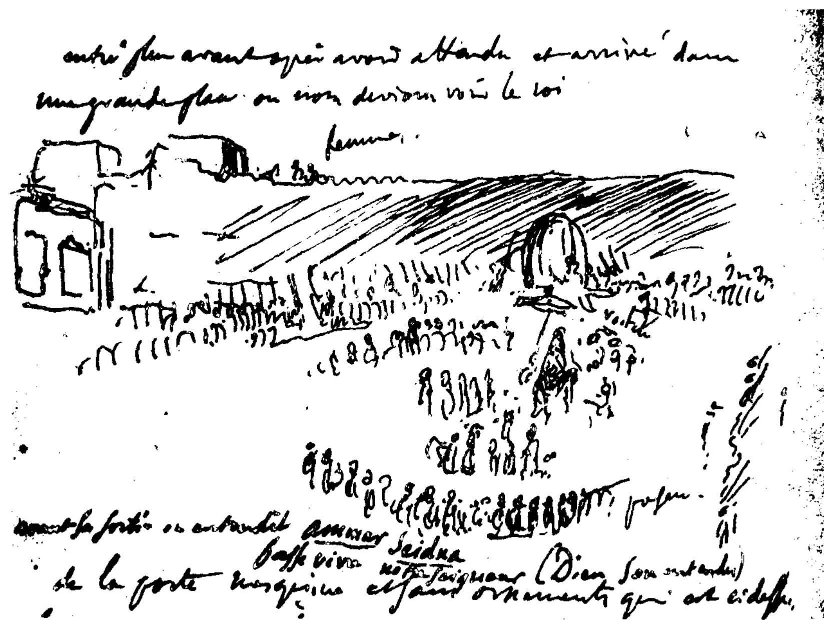
VIII

LA DERNIÈRE VARIANTE

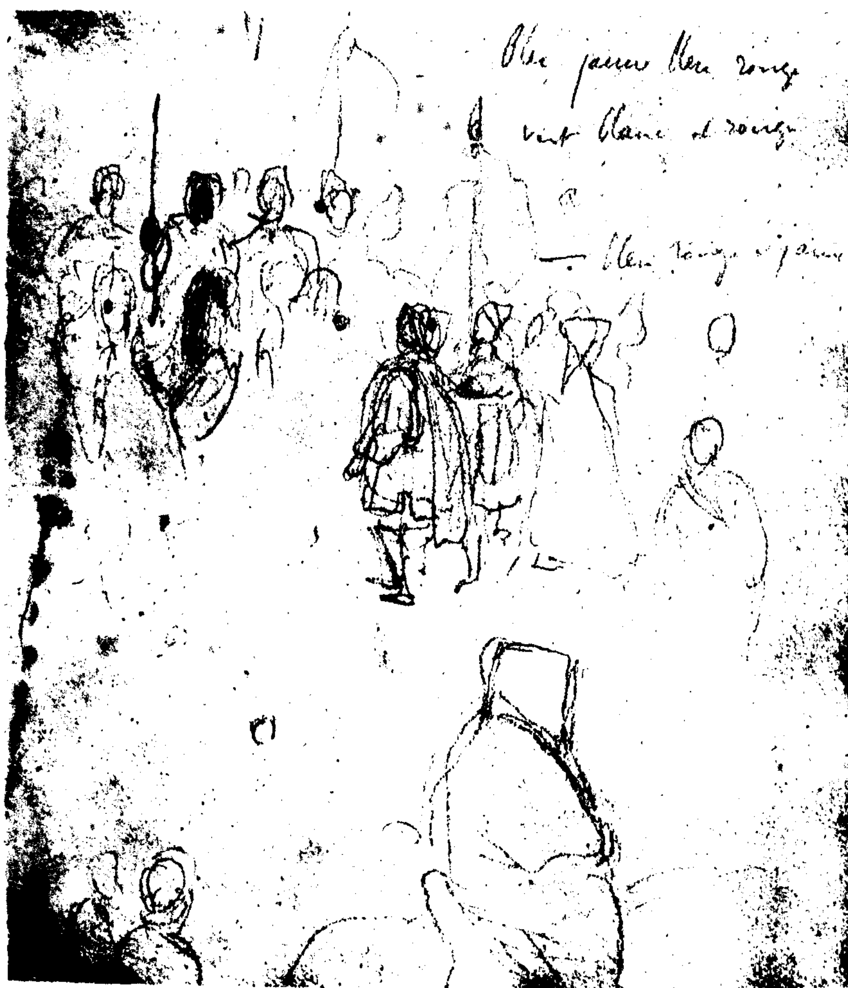
31. — **Moulay Abd er Rahman Sultan du Maroc.**
Peinture à l'huile sur toile. — H. O, 85 ; L. O, 65. — Signé et daté, 1862. — *Collection C. Vanderbilt*, New York.
Robaut, n° 1441.
Exp. *Delacroix*, 1930, n° 197.

Elie LAMBERT.

1. — Moulay Abd er Rahman, Sultan du Maroc (*Peinture*)



2. — Réception de M. de Mornay, par le Sultan du Maroc (*Dessin*)



3. — Détails de la réception de M. de Mornay par le Sultan (*Dessin*)

4. — L'Ambassadeur de France Comte de Mornay (*Dessin aquarellé*)

5. — Feuille de croquis avec le Caïd Mohammed ben Abou (*Dessin*)

6. — Feuille de croquis avec le Ministre Mouchtar (*Dessin*)

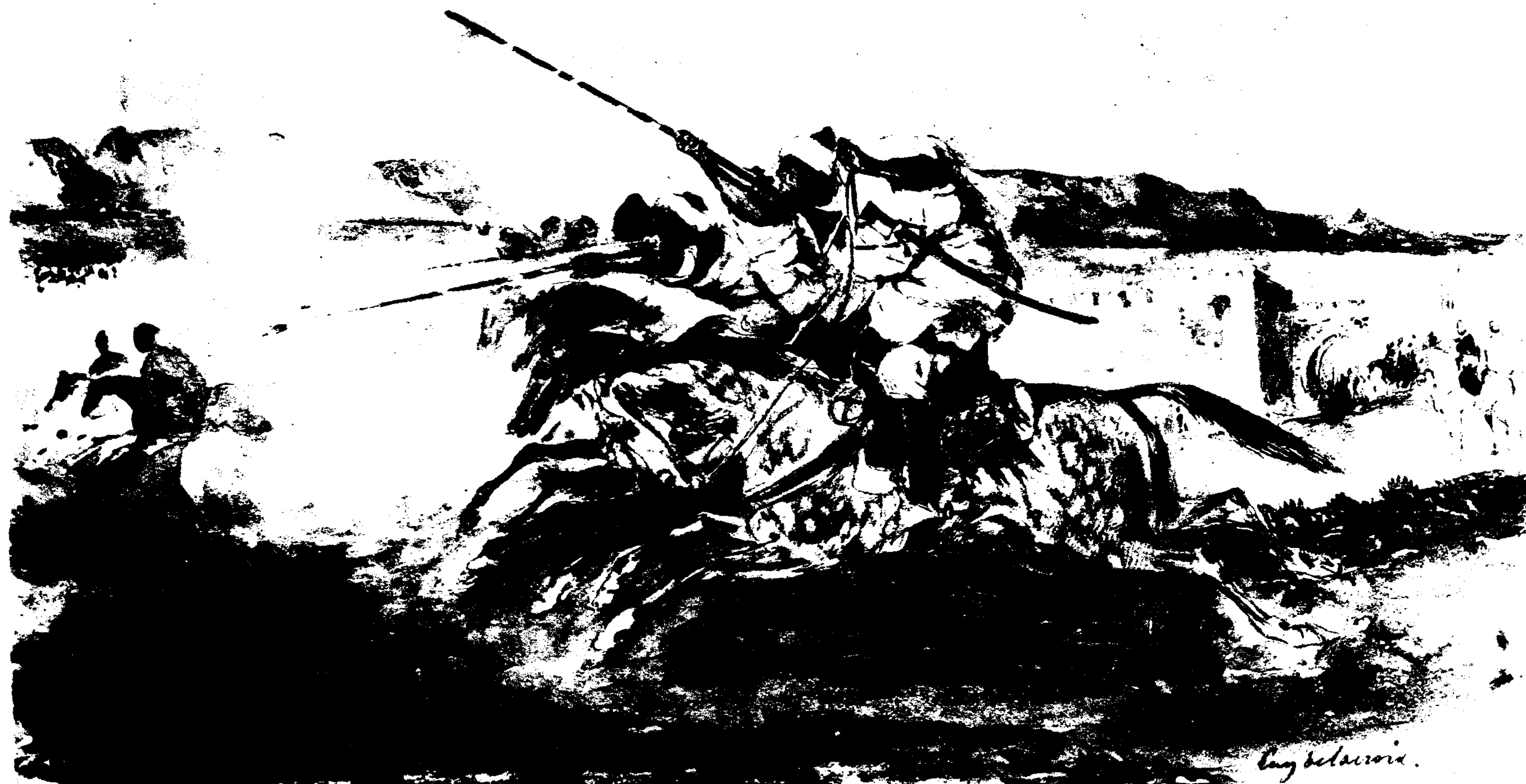
7. — Officiers et Soldats de l'escorte de la Mission Mornay (*Dessin aquarellé*)

8. — Soldat de la garde noire et autres personnages marocains (*Dessin aquarellé*)

9. — Personnage marocain (*Aquarelle*)

10. — Le Ministre Amin Bias (*Aquarelle*)

11. — Abraham ben Chimol et la famille Bouzaglo (*Aquarelle*)



12. — Fantasia devant la porte de Meknès (*Aquarelle*)

Pl. X

13. — Le Sultan Moulay Abd er Rahman (*Aquarelle*)

14. — Etude d'ensemble pour la réception de M. de Mornay par le Sultan (*Dessin*)

15. — Autre étude d'ensemble pour le même sujet (Dessin)

16. — Etudes diverses pour le même sujet (*Dessin*)

17. — Etudes de détail pour le même sujet (*Dessin*)

18. — Autres études de détail pour le même sujet (*Dessin*)

19. — Autres études de détail pour le même sujet (*Dessin*)

20. — Etude d'ensemble pour le même sujet (*Dessin*)

21. — Esquisse peinte pour le même sujet (*Peinture*)

Pl. XV

22. — Autre esquisse pour le même sujet (*Dessin*)

23. — Intérieur d'une cour à Meknès (*Dessin*)

24. — Intérieur d'une cour au Maroc (*Peinture*)

25. — Caïd marocain visitant une tribu (*Peinture*)

26. — L'Empereur Moulay Abd er Rahman (*Dessin*)

27. — L'Empereur Moulay Abd er Rahman (*Gravure*)

28. — L'Empereur Moulay Abd er Rahman (*Dessin*)

29. — Duguesclin au Château de Pontorson (*Dessin gouaché*)

30. — Entrée de Wellington à Toulouse (*Gravure*)

31. — Moulay Abd er Rahman, Sultan du Maroc (*Peinture*).

LA TOMA DE SALE
POR LA ESCUADRA DE ALFONSO X

NUEVOS DATOS

En el vol. VIII, fasc. 1º de *Al-Andalus*, año 1.943, páginas 89 y siguientes, estudió A. Ballesteros *La Toma de Salé en tiempos de Alfonso X, el Sabio.* Con los sucintos relatos del *'Ibar* y del *Rawḍ al-Qirṭās* y el mutilado pasaje del *Bayān* almohade, que yo me había atrevido a publicar en mi juventud, sin más elementos que los malísimos manuscritos de Madrid y Copenhague, trató de reconstruir el episodio de la toma y saqueo de Salé por la marina castellano-andaluza, en Septiembre de 1.260.

Con estas fuentes, más las escasas alusiones de los autores cristianos, enfocó acertadamente las perspectivas del primer intento peninsular para instalar bases militares en la costa marroquí. Muchas de sus afirmaciones se basan sólo en razonables conjeturas, ya que la falta de más datos positivos, exentos de errores, le impidió comprobar y ampliar sus asertos en la medida deseada.

Hoy, al disponer de dos nuevos manuscritos de *Al-Bayān* almohade, mucho más extensos y correctos que lo que utilicé en mi *El Anónimo de Madrid y Copenhague*, me va a ser posible una publicación que Dozy no se atrevió a intentar, porque desesperaba de dar un texto inteligible.

Los mss. de Madrid y Copenhague pasan bruscamente, tras una ligera indicación sobre los sucesos del año 653, (10 Febrero 1255-29 Enero 1256) a referir la reconquista de Salé por el emir benimerín Abū Yūsuf Ya'qūb

con las acostumbradas omisiones, cortes y erratas (1) sin indicar para nada sus antecedentes ni la fecha en que ocurrió.

El profesor Fulton, conservador de los Manuscritos Orientales del Museo británico, posee el manuscrito más amplio del *Bayān* almohade que hasta ahora se conoce y en él se encuentra el relato completo de los sucesos de Salé en 1.260 con todo el encadenamiento de sus diversos episodios y la aclaración de muchos puntos dudosos u omitidos por Ibn Jaldūn y el *Rawḍ al-Qirṭās.* Voy, pues, a hacer la nueva exposición de este hecho y para confirmarla daré en el apéndice el texto y la traducción de los capítulos correspondientes del *Bayān* de Fulton.

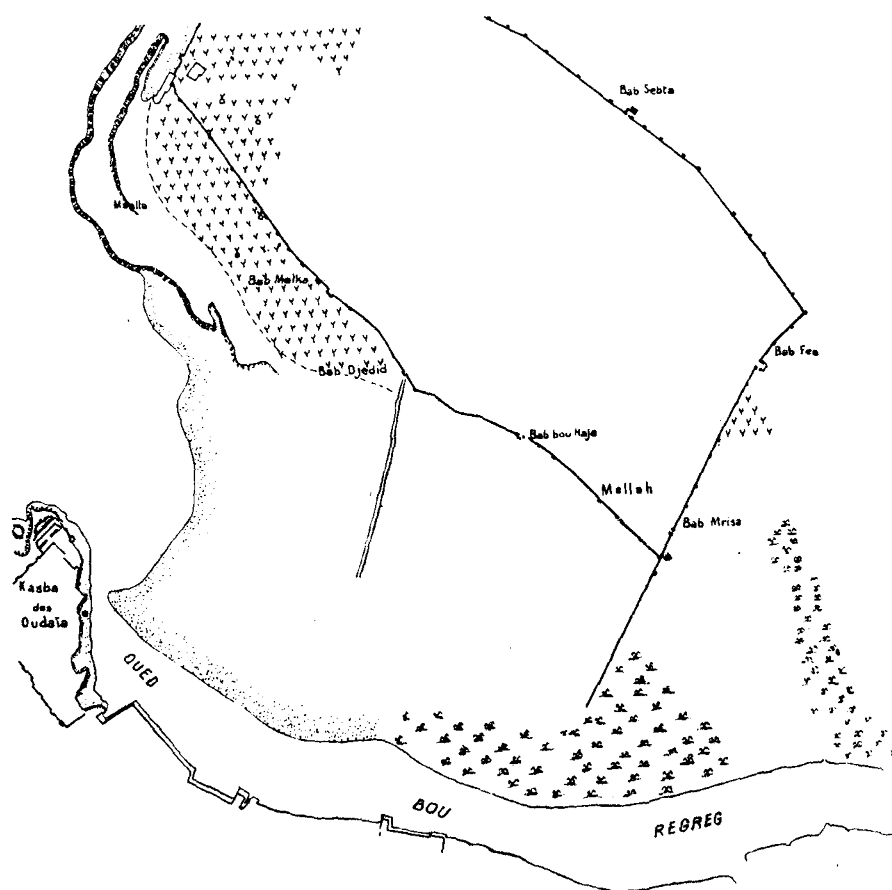
A la muerte del emir benimerín, conquistador de Fez, Abū Yaḥyā en Raǧab del 656 (4 Julio-2 Agosto 1258), le sucede su hijo ʻUmar, pero una facción importante de jeques se opone a este reconocimiento y proclama a su tío paterno, Abū Yūsuf Yaʻqūb, que estaba en Taza, y que acaba por destronar a su sobrino y expulsarlo de Fez, relegándolo a Miknāsa (Mequínez), donde a fines del año 657 (termina el 18 Diciembre 1259) a los veintiún meses de haber sucedido a su padre, lo asesinaron unos parientes suyos, para cobrarse una deuda de sangre (2), incitados, muy probablemente, por el nuevo sultán, su tío, que así aseguraba su usurpación.

Poco después de esta muerte, otro sobrino de Abū Yūsuf Yaʻqūb, hijo no del emir Abū Yaḥyā, sino del hermano de ambos ʻAbd Allāh, abandona los dominios de su tío, indignado por la usurpación de este y se marcha a la región de Tamasna con un contingente de Benimerines, desafectos al nuevo Sultán. Según Ibn Jaldūn, su tío Abū Yaḥyā lo nombró gobernador de Salé, cuando la tomó a los Almohades en 649 (26 Marzo 1251-13 Marzo 1252), pero al-Murtaḍā la recobró en 650 (14 Marzo 1252-2 Marzo 1253) y puso en ella un gobernador almohade, Abū ʻAbd Allāh Muḥammad Ben Abī Yaʻlā o Yaʻlī al-Kūmī, quien, según *al-Bayān*, la guardó con extremada vigilancia de centinelas, puso barricadas ante todas las puertas de las dos orillas del río o sea tanto en Salé como en Rabat y las guarneció con arqueros y otros soldados.

(1) « Ce manuscrit fourmille donc de fautes de la pire espèce ; car non seulement le copiste a violé partout les règles de la grammaire et altéré une foule de mots, mais il a aussi omis à chaque instant, soit une partie de la phrase, soit des phrases entières, de sorte que fort souvent on ignore ce que l'auteur a voulu dire, et que presque à chaque pas on se trouve arrêté par des non-sens ». (Dozy, *Al-Bayano'l Mogrib*, t. I, pp. 103 à 106). Y lo que dice del manuscrito de Copenhague se aplica con mas razón al de Madrid, por ser este mas incorrecto en sus lecturas.

(2) *ʻIbar*, II, 256.

La *Ḏajīrat al-saniya,* que da varios pormenores interesantes sobre la deposición de 'Umar y su relegación a Mequínez, dice que en Ramaḍān del 657 — 22 Agosto a 20 Septiembre del 1259 — dió muerte a trece jeques de Mequínez y que el 1º de Muḥarram del 658 — 18 de Diciembre del



Plan de Salé

1259 — fué muerto a traición, junto a la acequia de Gabūla, por tres de sus primos. Sobrevivió a su padre solamente año y medio. (Edic. Ben Cheneb, pág. 97).

Ya'qūb ben 'Abd Allāh, que desde la muerte de su primo el Sultán legítimo, se había instalado en la Tamasna, como hemos dicho, concibió la idea de apoderarse de Salé, ya por el afán de volver a ser su gobernador, o más bien por el deseo de sublevarse contra el nuevo sultan; cruzó el

Bū Regreg por el Vado de las Granadas, acampó en las cercanías de ʿAin Gabūla, y conocedor de las débiles defensas de Salé, se dispuso a dar un golpe de mano contra ella.

Una noche, dice *al-Bayān*, llegó con todas sus fuerzas ante las puertas de la ciudad ; algunos de sus hombres aplicaron escalas a la muralla, la coronaron y, asaltando la torre que protegía la puerta, exterminaron a sus defensores y, rompiendo los cerrojos, abrieron paso a los atacantes, que enarbolaron su bandera en lo alto de la torre. Se dió la voz de alarma y los habitantes que acudieron hacia la puerta, al verla ocupada, corrieron a ocultarse en sus casas. Los asaltantes, que habían ya forzado la puerta exterior, se abrieron tambien paso por el recinto interior. Muchos saletinos buscaron la salvación, cruzando el río a nado, sin armas ni ropas, para refugiarse en Rabat y los Benimerines se dieron al saqueo toda aquella noche y el día siguiente. El gobernador almohade desamparó sin lucha la alcazaba de Rabat y en una pequeña embarcación, abandonando su harem y sus bienes, se dirigió a Azemmur (1).

Yaʿqūb ben ʿAbd Allāh, una vez dueño de Salé y de Rabat, imitó a su tío Abū Yūsuf y se proclamó independiente. Trató de ganarse el afecto de los habitantes, reunió un pequeño ejército y siguiendo la tradición de los Almohades y Benimerines, que tenían a sueldo tropas cristianas, escribió a Alfonso, el Sabio, para que le enviase doscientos soldados cristianos, que fuesen su mas sólido apoyo para mantener bajo la obediencia a sus forzados súbditos y resistir los ataques del Sultán de Fez o de los Almohades (2). Luego temiendo que los jeques de Salé se pusiesen en comunicación con su tío Abū Yūsuf, lo proclamasen y tratasen de entregarle la ciudad, los convocó en la Alcazaba de Rabat para pasarles revista. Cruzaron el río y después de revistarlos, los despojó de sus armas y les hizo regresar a Salé indefensos.

Entretanto, Alfonso X, que veía en la llamada del príncipe rebelde la ocasión mas propicia para realizar sus dificultosos y siempre aplazados

(1) La *Ḏajīrat al-saniya*, ed. Ben Cheneb, da una versión muy distinta sobre la manera como se apoderó Ya'qūb b. 'Abd Allāh de Salé. Pretextó, según ella, querer ir a tomar un baño y al dársele permiso para entrar en el ḥammām, se apoderó de la alcazaba. Los demás autores árabes nada dicen sobre el particular.

(2) Terrasse, en su reciente *Histoire du Maroc*, vol. II, p. 10, interpretando la frase de Ibn Jaldūn, de que Ya'qūb b. 'Abd Allāh « entró en tratos con comerciantes de guerra » dice que hizo ir a Salé comerciantes españoles para venderle armas, pero que estos, aprovechándose de la fiesta de la ruptura del ayuno (*al-'īd al-ṣaḡīr*) asaltaron la ciudad. La petición de auxiliares cristianos, la llegada de una escuadra con tropas de desembarco y la catástrofe de Salé, explicadas sin rodeos por el *Bayān*, aclaran el eufemismo de « traficantes de armas » a que recurre Ibn Jaldūn.

proyectos de organizar una cruzada y poner el pié en Marruecos, hizo equipar una escuadra en el Guadalquivir (1). La expedición se organizaría sin duda en Sevilla, pero donde se concentró y de donde partió, fué la bahía de Cádiz ; la isla de Cádiz, como concretamente afirma el *Bayān* y en Cádiz también anclaron las naves que regresaron de la infortunada campaña. Ballesteros, a falta de los datos concretos que hoy utilizo, apunta la posibilidad de que Alfonso fuese desde Sevilla al Puerto de Santa María para vigilar la salida de otras naves que iban probablemente a reunirse con el grueso de la escuadra en Sanlúcar de Barrameda. El *Bayān* además de puntualizar el sitio de partida y de arribada, nos da indirectamente en otro pasaje inédito la justificación de esta elección y una noticia nueva sobre la ruina y abandono de Cádiz. El año 631 (7 Octubre 1233/25 Septiembre 1234) un noble jefe cristiano, llamado Gonzalo, hermano de Sancho, el caudillo del destacamento cristiano que al-Ma'mūn llevó a Marruecos, va con su mesnada a reunirse con su hermano y ponerse al servicio de al-Rašīd, hijo de la cristiana Ḥabāb y de al-Ma'mūn, que recibía muy bien a los mercenarios cristianos y tenía en ellos su principal sostén. Al ponerse en camino para entrar al servicio de los Almohades y puesto que los musulmanes españoles habían roto abiertamente con los Miramanolines de Marruecos, cayó por sorpresa sobre la ciudad de Cádiz, la saqueó y tras de hacer una espantable carnicería, cautivó a todos los supervivientes y se llevó a los que pudo a Safí, donde desembarcó para ir a Marrākuš y los vendió a los musulmanes marroquíes, que se apresuraron a rescatarlos. Este golpe terrible fué la causa de la ruina y despoblación de la isla de Cádiz, asegura el *Bayān* ; no quedó rastro de la ciudad y continuó desierta hasta que Fernando III se apoderó de Sevilla y su región, incluso Cádiz. Su bahía ofrecía, por lo tanto, todas las ventajas para la concentración de una escuadra sin peligro de ser hostigada (2).

(1) Ballesteros en su trabajo, *queriendo razonar la elección de Salé para iniciar la cruzada,* tanto tiempo diferida por Alfonso X, *recurre a falta de otras fuentes,* a un documento pontificio del 1º de Octubre del 1.246, en que Inocencio IV afirma que Zeid Aazon, rey de Zalé quiere bautizarse y entregar su reino al Papa y a la orden de Santiago ! Hoy no hace falta acudir a tan insólita y absurda justificación, ya que el *Bayān* nos da la explicación acertada y lógica del motivo que impulsó a Alfonso X a elegir a Salé para su expedición.

(2) Doy en el Apéndice II el texto del *Bayān* referente a este ignorado episodio. Seybold en su artículo sobre Cádiz en la *E. I.*, tomo I, *sub verbo*, afirma que Cádiz fué tomada en 1262. No cita ninguna fuente para apoyar este aserto y toma por conquista su repoblación por Alfonso X. Ese aventurero Gonzalo, que la saqueó, llegó a ser el jefe *(za'īm)* de la milicia cristiana al servicio de al-Rašīd y cuando los Julṭ sitiaron a Marrākuš en 632, indignado por la cobarde pasividad con que los Almohades sufrían el asedio, hizo una salida con su destacamento y algunos musulmanes, luchando denodadamente junto al puente del Tansīft, pero tuvo que retirarse con graves pérdidas ante la superioridad numérica del enemigo. Su

Alfonso hizo guardar el mas absoluto secreto sobre el destino de su escuadra ; pero los preparativos que se hacian, ya que no su finalidad, no pudieron pasar desapercibidos para los musulmanes de ambas orillas del Estrecho y el alfaquí Abū-l-ʿAbbās al-ʿAzafī, señor de Ceuta, escribió a todos los puertos y poblaciones de la costa marroquí, dándoles noticia de aquellos aprestos y previniéndolos contra el probable ataque cristiano. Algunos habitantes de Salé tomaron en cuenta esas advertencias y abandonaron la ciudad, pero fueron los menos, ya que la immensa mayoría no dió crédito a la probabilidad de tan insólito ataque (1).

El último día de Ramaḍān de ese año (8 Septiembre 1260) aparecieron a la altura de Salé las naves cristianas ; los saletinos no les dieron importancia al principio, creyendo que se trataba de comerciantes, hasta que poco a poco se reunieron ante su estuario doce carracas *(karākīr)* dos naves *(markabāni)* y varias galeras *(asāṭīl)* y embarcaciones de carga *(šajātīr)* hasta llegar su número a treinta y siete navíos, llenos no de comerciantes, sino de soldados cristianos.

Los habitantes de Salé se quedaron estupefactos y en ese estado de ánimo celebrarían la fiesta de la ruptura del ayuno al día siguiente (9

hermano Sancho, al que parece que sucedió en el mando de la milicia cristiana, era el jefe de los quinientos jinetes que pasaron a Marruecos con al-Ma'mūn y le dieron la victoria sobre Yaḥyā, lanzándose decididos contra su tienda roja, que estaba en el Igillīz, en las afueras de Marrākuš, destrozándola y provocando el pánico y la derrota de sus partidarios. El *Rawḍ al-Qirṭās*, con su habitual desenfado, eleva a 12.000 el número de caballeros cristianos que acompañaron a al-Ma'mūn camino de Marrākuš e inventa el humillante pacto que firma con Fernando III para que se los ceda. Los historiadores modernos han dado por buenas ambas afirmaciones, sin sospechar sobre la escasa veracidad del cronista árabe, ni tener en cuenta las fuerzas de que disponia el rey de Castilla para poder hacer esa cesión, sin malograr sus planes de reconquista. Basta, para convencerse de ello, computar en su Crónica los reducidos elementos, sobre todo de caballería, de que disponía en sus campañas andaluzas. El *Bayān* por dos veces consecutivas (folios 58 vº y 59 vº del manuscrito Fulton, páginas 144 y 145 del manuscrito Colin y páginas 119 del texto y 140 de la traducción de mi edición del *Anonimo de Madrid y Copenhague*) afirma categóricamente que fueron unos quinientos los jinetes cristianos que reclutó al-Ma'mūn y para nada alude al pacto y a la cesión de fortalezas que alega el *Rawḍ al-Qirṭās* en su afán servil de denigrar a los Almohades ante los ojos de sus amos los Benimerines.

Sancho fué además el intermediario que negoció y llevó a cabo la vuelta de los Almohades al servicio de al-Ma'mūn y el restablecimiento del dogma y de los ritos implantados por al-Mahdī. No poseemos mas datos que los que nos suministra el *Bayān* para identificar a estos dos aventureros y completar el cuadro de su actuación. Alemany, en su trabajo sobre las *Milicias cristianas al servicio de los sultanes musulmanes de al-Magrib* (Homenaje a Codera, páginas 35 y siguientes) nada dice acerca de ellos mas que lo ya conocido por el *'Ibar* de Ibn Jaldūn y el *Rawḍ al-Qirṭās*. Solamente refiriéndose al manuscrito XCII de la colección Gayangos cita a un Abū Zakariyā' Yaḥyā, hijo de Gonzalo, el refugiado, conocido tambien con el nombre de hijo de la hermana de Alfonso, que debió abrazar el islamismo y en Mequínez, donde se estableció, mandaba las fuerzas encargadas de contener las depredaciones de los Benimerines. Quizá era hijo de Gonzalo, de quien nos habla el *Bayān*, y como el hijo de Reverter abjuró el cristianismo, aunque las fechas que le aplica Alemany (1213 à 1223) son incompatibles con esa identificación.

(1) El Amīr al-Mu'minīn, al-Murtaḍā dió las gracias al Señor de Ceuta por su celo en prevenir a los musulmanes contra el ataque de la escuadra cristiana y le exhortó a seguir informándolos y previniéndolos en adelante sobre el particular. El *Bayān* copia parte de esta carta, fechada el 3 de Ḏū-l-qa'da (10 Octubre) cuando la plaza ya había sido recobrada por los musulmanes.

Septiembre). El príncipe rebelde, Ya'qūb ben 'Abd Allāh, no debió tomar ninguna medida ante aquella situación, pues creería que los llegados eran los mercenarios que había pedido a Alfonso para consolidar su posición.

El segundo día de la fiesta (10 Septiembre) las naves de guerra cristianas entraron en el río, cargadas de tropas y como por aquel lado la ciudad no tenía muralla, el desembarco y el asalto se hicieron en buen orden y sin encontrar apenas resistencia. Iban a su cabeza los arqueros y como los habitantes estaban desarmados, desde la revista a que fueron sometidos en Rabat, solo unos veinte jinetes encontraron armas y les hicieron frente, combatiendo hasta sucumbir. La muchedumbre, presa del pánico, se agolpó en la puerta de la ciudad, muriendo muchos aplastados, mientras los cristianos acababan de apoderarse de Salé y mataban a todo el que se les ponía delante. Cautivaron a las mujeres y a los niños y los encerraron en la mezquita mayor; cometieron todos los desmanes habituales en estos casos y guarnecieron las murallas para su defensa. Ya'qūb ben 'Abd Allāh, viendo desde la Alcazaba de Rabat cuán contrariamente a sus planes había sido la llegada de los cristianos, por él solicitada, se deshacía de rabia, impotente para cruzar el río — según el *Bayān* — y aterrado ante las consecuencias que para él iban a tener aquellos hechos.

El sultán benimerín Abū Yūsuf Ya'qūb, estaba en Taza, donde la noticia de lo ocurrido en Salé le llegó a los dos días, el 4 de Šawwāl (12 Septiembre) (1). Aquella misma tarde, con una ligera escolta de cincuenta caballos, se dirigió a toda brida hacia Salé, ante cuyos muros se presentó a la tarde siguiente (13 septiembre). En su camino y al acampar a la vista de la ciudad, convocó a las cábilas del Garb y de la región que rodea la plaza; cada día fueron engrosando los contingentes musulmanes y Salé quedó cercada. No disponían los sitiadores de material para batir las murallas y se limitaron a hostigarlas con flechas y piedras.

Ante el peligro de verse asaltados por fuerzas tan superiores en número y no contando con sólidas defensas, el jefe de la expedición y almirante de Castilla, Juan García de Villamayor, decide abandonarla; en la noche del 13 al 14 Šawwāl (21 a 22 de Septiembre) la evacuan con todo sigilo los cristianos, transportando a sus naves los cautivos y todo el botín que

(1) Como la noticia se le trasmitiría con la urgencia que requería el caso, este dato del 4 Šawwāl parece confirmar la fecha del día 2, para el asalto, según el *Bayān* y no la del día 1º según el *'Ibar*.

había caído en su poder [1]. No hubo, por lo tanto, asalto a la ciudad ni violentos combates, durante el corto asedio. El *Bayān* asegura que si los cristianos, en vez de huir, hubiesen permanecido unos días mas en Salé, los musulmanes se hubieran vengado, entrando en ella a viva fuerza y matando a todos los que encontrasen dentro de sus murallas. Al describir la evacuación cristiana nos da interesantes pormenores : « Prenden fuego, dice, a la ciudad ; casas, mezquitas y mercados se cubren de llamas y en ellas arden todos los muebles y mercancías que por su pesadez no pueden llevarse. Dejan sus enseñas enarboladas en lo alto de las murallas, colocan muñecos entre las troneras para aparentar que mantienen sus guardias y centinelas y van levando anclas poco a poco con la mayor cautela, sin ser apercibidos. Al amanecer del miércoles 14 de Šawwāl (22 Septiembre) unos voluntarios musulmanes se arriesgan a aplicar escalas a la muralla y se les aclara la situación al escalarla y encontrarla desierta. Se pregona la noticia en el campamento benimerín y Abū Yūsuf con sus tropas entra sin lucha en la ciudad. »

La cronología del episodio de Salé se puede ahora fijar con toda exactitud. Tanto el *Bayān* como el *Rawḍ al-Qirṭās* y el*'Ibar* coinciden en el año (658) y en el mes (principios de Šawwāl) al celebrarse la fiesta de la Ruptura del ayuno. Los manuscritos de Madrid y Copenhague, que yo utilicé para la edición del *Anónimo*, después de unas líneas referentes al año 653 (1255) relatan la recuperación musulmana de Salé sin indicar el año. Ignorante de que hubiese tal corte en el texto de esos dos manuscritos, atribuí las fechas mensuales que con toda precisión dan de la reconquista de Salé, al año que citaban inmediatamente antes de ese suceso. El manuscrito de Fulton, al llenar tan insospechada laguna, fija las fechas con gran exactitud ; coincide casi en absoluto con el *Rawḍ al-Qirṭās* y el *'Ibar* y añade una mayor corrección a los datos ya conocidos.

La escuadra cristiana se presenta a lo largo de Salé el último día de Ramaḍān del año 658 (8 Septiembre 1260) ; el 1º de Šawwāl, según el *'Ibar* — (9 Septiembre) o el día 2, viernes (10 Septiembre) según el *Bayān* y la *Ḏajīrat al-saniya* entran las naves enemigas en el rìo y se da el asalto. El dìa 4 (12 Septiembre) recibe el Sultán en Taza la noticia de la pérdida

(1) « E porque sopieron que se apellidaba toda la tierra e ayuntábanse muy grandes gentes de moros para venir allí por mar e por tierra, e ellos tenian el socorro muy iejos, ovieron a dejar la villa ». *Bib. de AA. EE.*, tomo 66, pág. 14.

de Salé y al atardecer de ese mismo día sale a toda brida, según el *Rawḍ al-Qirṭās*, para presentarse ante sus muros al atardecer del día siguiente, lunes 13 de Septiembre, según el mismo y el *'Ibar* (1). En los ocho días siguientes se reunen ante la ciudad tantas fuerzas benimerines, que los cristianos acuerdan el evacuarla ; en la noche del 13 al 14 Šawwāl, o sea del martes 21 de Septiembre, reembarcan sigilosamente los asaltantes y al amanecer del miércoles 14 de Šawwāl (22 de Septiembre) los sitiadores entran en Salé. Según el *Rawḍ al-Qirṭās*, la recobran a los catorce días de haberla perdido ; según el *'Ibar*, la sitian catorce días ; según el *Bayān* de Fulton la toman a los trece días. En rigor, solo mediaron ocho días desde que el Sultán se presentó ante Salé hasta que fué evacuada (2).

La escuadra cristiana, con la precipitación de la huída, no se repostó debidamente de agua, ni tuvo en cuenta que esa necesidad sería mucho mayor por el gran número de cautivos que embarcaron consigo ; y para colmo de desdichas, les faltó el viento para regresar a Cádiz, de donde habían partido. Al faltarles el agua, intentaron desembarcar en las playas al Norte de Salé, pero como su avance era muy lento, la infantería y la caballería musulmanas los seguían y espiaban por la costa, atacando y matando a los que intentaban hacer aguada. Se destacó una carraca hacia Larache y al no poder repostarse de agua por la fuerza, ofrecieron comprarla, a cambio de algunos cautivos y dieron cincuenta y tres personas, en su mayoría mujeres y niños, para recibir la que necesitaban.

El almirante, furioso por el fracaso que atribuía a sus subordinados, pensó, según el *Bayān*, en quemar vivos a sus principales colaboradores, que después de un éxito inicial tan espectacular, le habían hecho fracasar y perder su conquista. Unos veinte caballeros, los que mas podían temer su venganza, pidieron el *amān* al Sultán Abū Yūsuf Ya'qūb y se pasaron a su servicio. Enterado, al parecer, por ellos de los planes de Alfonso X para llevar la guerra a Marruecos, envió el Sultán personas de su confianza

(1) La *Ḏajīrat al-saniya* lo confirma diciendo : salió del ribāṭ de Taza, después de hacer la oración de media tarde del 4 de Šawwāl, al recibir la noticia ; marchó le resto de aquel día y aquella noche y al día siguiente, rezó la oración de media tarde a su vista, haciendo la marcha de Taza a Salé en un día y una noche. (Edic. Ben Cheneb, pág. 103.) A propósito de esta cabalgada, mi querido colega, L. di Giacomo, me comunica desde Rabat que la distancia actual entre Taza y Salé, por carretera es de 327 kms. y que el camino seguido entonces debía ser mas largo, por ser menos directo y pasar a lo que parece al norte del Zerhūn. Hay que acoger este dato, por lo tanto, con la debida reserva por su manifiesta exageración.

(2) Ballesteros, con los datos incompletos que poseía, cifra en 25 los días de la ocupación cristiana. García Gomez, en el *Parangón entre Málaga y Salé*, « Al-Andalus », II (1934), p. 187, nota 3, dice que fueron echados a los veinticuatro días.

a Andalucía, para que le informasen con toda claridad sobre las actividades cristianas y por ellas supo que Alfonso X, deseoso de llevar a cabo sus planes, tanto tiempo aplazados, de cruzada y conquistas en Africa, preparaba una segunda expedición para apoyar a la primera y consolidar su éxito.

Indignado al recibir, en medio de sus nuevos preparativos, la noticia de la pronta reconquista de la plaza por los musulmanes y arrebatado por la colera, juró, según el *Bayān* que castigaría a sus deslucidos capitanes y que cocería vivo a su almirante Juan GARCIA VILLAMAYOR. Enterado este del estado de ánimo de su rey y avergonzado de su fallida empresa, abandonó con tres carracas el grueso de la escuadra y fué a refugiarse en Lisboa, donde se estableció definitivamente. Varias otras naves, con los jefes mas comprometidos, se separaron de su formación, dispersándose ; solo unas veinticinco unidades volvieron a Cádiz, de las treinta y siete que salieron del puerto.

La Crónica de Alfonso X ofrece desfigurados, algunos de los pocos datos interesantes que encontramos en las fuentes cristianas (1). Comienza por aplicar a Cádiz la expedición de Salé. La grafia correcta Çale, al suprimirle la cedilla en la indecisa ortografía de los copistas medievales y quedar en Cale, dió lugar a que los amanuenses sucesivos la fuesen transformando en Cales, Caliz y por fin en Cádiz, a pesar de consignarse expresamente en el texto que se trataba de un puerto *allende la mar*. La descripción que da de la toma y saqueo solo se puede aplicar a Salé, tanto mas, si se tiene en cuenta que la flota partió de Cádiz y a Cádiz volvió al regresar de Salé y que por estar Cádiz despoblada, como puntualiza el *Bayān*, no se necesitaba una escuadra para conquistarla. El jefe de la expedición es Juan GARCIA DE VILLAMAYOR, nombrado almirante por el favor real, que dirige el asalto y entra en la ciudad, mientras Pedro MARTINEZ, su segundo, mas experto sin duda en fechos de mar, como supone Ballesteros, « fincó en la guarda de la flota con todos los marineros ». En cuanto a la afirmación gratuita de la *Crónica* de que los fracasados expedicionarios « viniéronse para Sevilla sin ninguna contienda e el rey don Alfonso, desque lo sopo, ovo ende grande placer », basta oponerle los datos concretos que nos suministra el *Bayān*. Los cuatro días que señala la *Crónica* para la permanencia

(1) Véase su texto en Apéndice III.

de los asaltantes en la plaza puede ser una errata por catorce (1).

Se desembarcaron en Cádiz trescientos ochenta cautivos, a quienes rescataron los musulmanes andaluces, sobre todo los de Jerez, de modo que pudieron regresar luego a Salé. El *Bayān*, después de sentar esta afirmación, acoge con un *se dice* el rumor, al parecer infundado, de que fueron tres mil los cautivos reunidos en Sevilla, la mayoría de los cuales eran niños y viejos de ambos sexos. El emir Abū Yūsuf Ya'qūb, un mes después de reconquistada Salé, enviaba a mediados de Ḏū-l-qa'da a Abū Bakr b. Ya'lā para tratar de su rescate. Un grupo con el cadí de Salé, Abū 'Alī b. 'Ašara (2) fué rescatado a expensas del Sultán ; los que tenían familia y bienes pagaron sus rescates ; a una parte de los indigentes, desprovistos de medios y fortuna, se los libertó con las limosnas de los musulmanes y finalmente otros, cuyo número se desconoce, quedaron en poder de los cristianos y se perdió su rastro en el cautiverio.

El Sultán, al entrar vencedor en la devastada Salé y ocupar también Rabat, se apresuró ante todo a amurallar el lado que daba al río, por el que había sido asaltada. Personalmente dió el ejemplo, llevando a veces las piedras por su mano, conducta que fué imitada a porfía por los principales benimerines y por los n merosos cabileños que habían acudido al llamamiento de la guerra santa. Todas las estelas funerarias de los cementerios y los bloques de *kaḏḏān* (3) de las canteras vecinas sirvieron para terminar la muralla en pocos días. Los contingentes reunidos precipitadamente para el ataque a Salé no tardaron a dispersarse y el nuevo gobernador Abū 'Abd Allāh b. Aḥmad al-Fanzārī se dedicó a reconstruir las mezquitas, casas y mercados saqueados e incendiados por los cristianos al retirarse.

El príncipe rebelde Ya'qūb b. 'Abd Allāh teme la ira de su tío y abandona la alcazaba de Rabat. Se retira al castillo de 'Alūdān, en las mon-

(1) Ballesteros no adivinó la sucesiva deformación Çale, Cale, Calez, Caliz, Cádiz, y se vió forzado a admitir dos expediciones, una contra Salé, confirmada por varios testimonios árabes y otra contra Cádiz, descrita en la *Crónica de Alfonso X*. Solamente al final de su trabajo, viendo en el manuscrito de la Ac. de la Hist., A., 10, de esa *Crónica*, el nombre de Caliz, corregido al margen en Çale y en el manuscrito C. 88, escrito siempre Çale, con el aditamento de *ques puerto aleen mar*, se atrevió a sospechar que no hubo tal conquista de Cádiz y afirmó que era necesario mas detenido estudio para resolver ese intrincado problema, que hoy deja ya de serlo en absoluto.

(2) El único personaje célebre de que puede envanecerse Salé, segun Ibn al-Jaṭīb (*Parangón de Málaga y Salé*. p. 194.)

(3) Según el mismo Ibn al-Jaṭīb, en su tiempo, un tercio del recinto de la ciudad lo ocupaba un cementerio vacío. Sobre el *kaḏḏān* o piedra toba, véase Dozy, *Supplément aux dic. arabes*, sub verbo.

tañas de Gomara, y el Sultán envía a su hijo Abū Mālik 'Abd al-Wāḥid y a 'Alī b. Zayān a rendirlo, pero los Banū Idrīs, parientes del Sultán y del rebelde, apoyan a este y secundan sus miras ; se acogen a Alcazarquivir y luego se atrincheran en Gomara, aunque pronto se someten y Abū Yūsuf los envía con tres mil benimerines a Al-Andalus, para hacer la guerra santa en represalias por el asalto y saqueo de Salé. Es el primer ejército benimerín que cruza el Estrecho. El principe rebelde, oscurecido y odiado, anda errante por la Tamasna, hasta que por fin al cabo de diez años, en 668, lo mata Ṭalḥa b. Maḥallī [1] en le mismo manantial de Gabūla, desde donde había emprendido su malhadada aventura.

No fué mas afortunado que él Alfonso X en su ensayo de cruzada ; el fracaso de la expedición con la pérdida de naves y la expatriación de su privado, el almirante Juan GARCIA, aplazaron por largos años los intentos de volver a poner el pié en Marruecos y provocaron en los Benimerines el afan de vengar esta ofensa y prevenir nuevos desembarcos, exaltando la xenofobia de sus súbditos y haciendo de la guerra santa en Al-Andalus una de las bases de su política, que tantas dificultades y tantos daños había de causar a la empresa de la Reconquista.

Ambrosio HUICI MIRANDA.

(1) Sobre ese personaje véase, 'Abd al-Ḥaqq al-Bādisī, *El-Maqṣad*, trad. G. S. Colin *(Vies des Saints du Rif)* in « Archives marocaines », XXVI, 1926, p. 115 y n. 380 y 381.

APENDICE I (1).

وفي سنة سبع وخمسين وستمائة رحل يعقوب بن عبد الله بن عبد الحق من بلاد بني يوسف الى جهة تامسنا. برسم الاستيطان بها والسكنا، وبرسم المرعى والكلا، وقد اضمر التغلب على سلا. فعبر الوادى من مجاز الرمان. وذلك في اقبال الزمان. واجتمع عليه جملة كبيرة من رجاله وخدامه، وبعض من بني اعمامه اولاد بني عبد الحق اعزهم الله تعالى وذلك بعد موت ابي علي عمر ابن عمه ابي يحيى رحمه الله تعالى فنزل بمقربة من غبولة بدوّاره. وما زال يحاول هنالك ما اضمره في ليله ونهاره، وكيف يكون دخوله الى رباط الفتح من حين نزوله هنالك واستقراره، الى ان دخل اليها، و ستولى بكيده عليها، وذلك ان واليها الساكن بقصبة رباط الفتح هو ابو عبد الله محمد بن ابي يعلى الكومى كان قدمه على ولايتها وجبايتها المرتضى وامره بالحفز عليها من طارق يطرق اليها او حادث يحدث فيها من اهلها خوفا من ان يخاطبوا الامير ابا يوسف ويدخلها فحفزها غاية الحفز. بالسمر في الاسوار وبما امكنه من الحرز، وعمل المعارض على كل باب من ابواب العدوتين المذكورتين وجعل الرماة والرجال يحرسونها. ولا ساعة من ليل او نهار يفارقونها. فما افادهم حفزهم في نهارهم ولا حرزهم ليلا بسمارهم.

= ذكر فتح رباط الفتح ليعقوب بن عبد الله =

وذلك لما اراد الله بفتح رباط الفتح وعدوتها سلا، بعد ما ضبطها وربطها ابن ابي يعلى، اراد الله بتعجيزه وضعفه فطرقها ابو عبد الرحمن يعقرب بن عبد الله بن عبد الحق في ليلة من الليال، في جملة كبيرة من الخيل والرجال، فقصد الى باب سلا مع من كان معه خيلا ورجالا، فقصد بعض رجاله على سلالم استعملوا الى السور فملكوه، وقصدوا الى برج الباب فمن وجدوا فيه اهلكوه، فمنهم من قتل ومنهم من رمى بنفسه في الارض من السور، فانكسر او هلك فكانوا بين قتيل ومكسور، فملك رجال يعقوب بن عبد الله الباب المذكور، فكسروا اقفاله. ودخل فيه

(1) Ms. Fulton, fol. 68.

خيله ورجاله، فصعدوا على اعلاه ورفعوا الاعلام، وقام الضجيج في البلد وضجت الناس من كل ناحية الى الباب فوجدوا الاعلام عليه فارتفع الاشغال وانقطع الكلام. وعاد كل من وصل الى موضعه يبغي النجاة برأسه والاستسلام، لئلا يصل الخيل اليهم حين يدخلون البلد عليهم فقد كانوا كسروا اقفال البراني وبقي الداخلي يحاولون كسره او حله ففر الناس من هنالك حين راوا ذلك راجعين الي ديارهم. واقتحم اكثرهم الجواز الى العدوة الاخرى مواضع قرارهم، وتركوا سلاحهم واثوابهم وعبروا الوادي بالعوم فاخذت اسلابهم، ودخل رجال ابي عبد الرحمن يعقوب بن عبد الله بن عبد الحق وغيرهم في اثرهم، فسلبوا ونهبوا في ليلهم ذلك ونهارهم، ثم امر الامير المذكور بالكف عن الناس وعن اضرارهم. فتهدنت الاحوال والامور، وخرج ابن ابي يعلى في جفن صغير من القصبة الى ازمور. وملك يعقوب بن عبد الله مدينتي سلا وضبطها لنفسه مضاهيا لعمه وحدثته نفسه امورا عنه غائبة. والاحوال كلها كاذبة خائبة. على ما أصفه ان شاء الله تعالى.

وفي سنة ثمان وخمسين وستمائة اراد يعقوب بن عبد الله ان يقوم على عمه بني يوسف يعقوب بن عبد الحق ويخلف في سلا عليه وطمع ان يصير ملكه فيما زعم عليه فهدن اهل سلا وابدى لهم اعتقاده فيهم ووداده، ونفاقه على عمه وعناده، وضم عليه عسكرا من بني مرين وغيره من اجناده، وكتب الى ملك قشتالة ان يبعث له (1) بميتين من الروم يركبون معه ويستعين بهم فيما يروم، ثم انه اتهم اشياخ سلا انهم خاطبوا الى (2) عمه وكاتبوه فخاف انهم يبايعون له ويقومون عليه فطلبهم في الميز فجازوا اليه الى رباط الفتح فميزهم واخذ سلاحهم منهم وجوزهم. وعادوا الى عدوتهم دون شيء من السلاح. وكان تدبيرا خاليا من السداد والصلاح. مع قضاء الله تعالى وقدره

= اختصار الخبر عن كائنة مدينة سلا، الذي كل قلب عن همها ما تسلى ولا سلا =

وذلك لما بعث يعقوب بن عبد الله للنصارى اهلكهم الله ان يصلوه برسم ان يكونوا اجناده كان منتظرا اليهم ومعتمدا عليهم لينال بهم مقصوده ومراده. ولما وصل الى ملك قشتالة اهلكه الله كتاب يعقوب بن عبد الله ادركه الطمع في دخول كفرته اليها واستيلائهم عليها فاشتغل بتعمير الاجفان في وادي إشبيلية ولا علم احد من المسلمين ولا من الكافرين الى حيث يتوجهون من البلدان. فكتب الفقيه ابو العباس العزفي من سبتة يعرف بخبر تلك العمارة الى كل جهة من المراسى ومكان، ويحذر من غدرهم ومكرهم كل انسان. فمن قدّر ذلك وظهرت له الدلائل من اهل سلا والقبائل، خرج منها قبل الكائنة بايام قلائل وهم قليل من الناس. ومن تأخر

(1) Sic.
(2) Sic.

بالخروج ولا صدق I الحال، وظن انه عين المحال. قتل وأسر لامر قدر ليس لاحد عنه محيد F. 110
ولا انتقال، فلما كان في اخر شهر رمضان المعظم من هذه السنة ظهرت في البحر قرقورة بعد قرقورة فظن اهل سلا انهم تجار الى ان وصلوا شيئا بعد شيء مرارا. واجتمعت من القراقر اثنا عشر (1) ومركبان اثنان واساطيل وشلالير (2) الى ان انتهى عدد الاجفان سبعة وثلاثين وكلهم مملوء من الكفرة النصارى. فبقى الناس في امرهم حيارى، فلما كان يوم الجمعة ثانى عيد الفطر اظهر العدو ما اضمر من الغدر فدخلت الاجفان الغزوانيات الى الوادى. بعد ما امتلأت بالرماة والبغاة الاعادى وكانت ناحية الوادى ليس لها سور، ولا يتاتى لاحد ان يكون فيها محصورا، فهبط الكفرة من اجفانهم والمسلمون يعاينونهم باعينهم واجفانهم، حتى صففوا صفوفهم. وجمعوا جموعهم، وكلهم مدرعون بدروعهم، والمسلمون مجتمعون، غير مسلحين ولا مدرعين، مستبسلين للقضاء وقوفا صفوفا صفوفا. والنصارى يزحفون لهم وجموعهم مرتبة وصفوفهم وقدموا امامهم رماتهم وطغاتهم مستعدين للقتال، وليس عند المسلمين شيء من السلاح ولا من النبال. لاكن بعض اقوام اغتنموا الشهادة فمات منهم اعداد واخرون قاتلوا بالقضب المستحوذة وكان بها نحو عشرين فارسا فقاتلوا حتى قتلوا رحمة الله عليهم بعد ما صبروا صبرا عظيما وفي اثناء ذلك تزاحمت الخلائق فى الخروج على الباب فخرج من خرج منهم بالجهد العظيم، ومات في الزحام عدد لا يحصيهم الا السميع العليم. والنصارى مع ذلك يقتلون من وقف اليهم حتى دفعوا دفعة واحدة عليهم ودخلوا البلد بعد ما قتلوا خلقا كثيرا، وكان موقفا جسيما وامرا كبيرا، ويعقوب بن عبد الله يعض يديه على قبيح ما جرى ويشاهد ما تسبب فيه وفعله ويرى، ولا يقدر ان يجوز اليهم، بل ينظرهم من قصبته وقد حل بهم من القتل والاسر ما قدر عليهم، فبقى يذوب تلهفا، ويعض بنانه ندما وتأسفا. حين عاين ما عاينه من البلاء، الذي حاط باهل سلا. ولما دخل النصارى اليها. واستولوا بالغدر عليها. قتلوا من وجدوا من الرجال، وأسروا النساء والاطفال. وحصروهم في الجامع الكبير ماسورين، وفي نفوسهم مقهورين. فكانوا يعبثون في النساء والابكار. ويقتلون الشيوخ والعجائز والكبار، فسفكوا الدماء وهتكوا الاستار، وخربوا المساجد والديار. وعمروا بالتراس والقسى الاسوار، وكتب المرتضى رحمه الله للفقيه ابى القاسم العزفي حين وقع هذا الامر الفظيع (3) والتدبير السيء الشنيع كتابا يشكره فيه على ما كان يحذر من امر النصارى، ويسأله ان يستشعر امورهم ليحذر منها استشعارا.

(1) Sic.

(2) En el texto : واساطيلا وسلالير

(3) En el ms. : الفضيع

= فصول من الرسالة التى وجهها المرتضى للفقيه ابى القاسم العزفي حين كائنة مدينة سلا =

واما كتبناه اليكم كتب الله لكم احمد عاقبة واجملها واكنف كلاءة واكلاها، وان تعلموا انا نعتد بولائكم الخالص ونحفظ ما لكم ولسلفكم من السوابق والخصائص، ونشكر نصائحكم التى ما زلتم اياها تبذلون، وخدمتكم التى توالون وتصلون، ونستمد منكم الى الملم الذي انتم له تخلصون، والدين الذي عن سننه القويم لا تعدلون، والله يتولاكم بحفظه وصونه، ويجزل حظكم من الجاده وعونه، وقد طرأ في مدينة سلا جبرها الله سبحانه واستنقذها ما قد اتصل بكم مما كنتم ابدا منه تحذرون، وبه لعلمكم بالعدو الكافر تنذرون، ولاكن لم تزد الاقدار لمن فيها الا انهمالا في الاضاعة واذهالا لمن محل في اعماله الساعة بعد الساعة، حين نفذ المقدور، ووقع المحذور، ولا قوة الا بالله الذي تصير اليه الامور، والله سبحانه يجرى دينه القيم من النصر والظفر ما عوده. ويجمع ايدى عباده المومنين على من اتخذ الاها غيره وتبده، وهو سبحانه يكافي سعيكم على ما عرفتم وحذرتم لاهل السواحل، وخوفتم من فجأة العدو الخاتل، لما ظهر من استعداده ونهتم في ذلك افصى مبالغة بنيتكم الصالحة الصريحة، ووفيتم منه اوجب حق للمسلم على أخيه من النصيحة. لاكن ينفذ حكم الله تعالى فيما ثبت فى الكتب مسطورا، فلم يجذر التحذير محذورا، وكان امر الله قدرا مقدورا، وثوابكم على الله سبحانه فيما من ذلك توليتم، وقضيتم به حق الاسلام وأديتم، وإنما لنشكر لكم ذلكم، كما رأى الله عز وجل فيه منابكم، وشكر اليه انتدابكم، فما قصرتم في عمل سديد، ولا تاخرتم فى الجد والنصح عن شأو بعيد. فعرفوا بكل من تتعرفون من ارادات الاعداء بعد، وطالعوا من محاولاتهم الذميمة ما تتاهب لدفعه بحول الله تعالى ونستعد، وهو سبحانه يتدارك بمعهود لطفه ومعتاده، ويمد الاسلام واهله بنصره والجاده. ويعينكم على افضل ما انتم عليه من صواب العمل وسداده بمنه. وكتب ثالث ذى القعدة من عام ثمانية وخمسين وستماية.

[= ذكر فتح سلا امنها الله وانتزاعها من أيدى الروم على يدى
امير المسلمين ابى يوسف رحمه الله (1) =

وذلك انه لما بلغ الامير المعظم ابا يوسف خبر اهل سلا واستيلاء النصارى عليها، بادر بعساكره اليها، فحاصر الكفرة فيها اعظم حصار، واجتمع المسلمون عليها من البلاد الغربية وما والاها من الاقطار، فكانوا يقاتلونهم بالليل والنهار، بالنبال والاحجار. ودام القتال مدة ثلاثة عشر يوما من شوال، الى ان خرج منها الكفار بما حصل في ايديهم من المسلمين الصغار والكبار،

(1) Doy entre [ ] la parte del texto del ms. de Fulton que figura también en los mss. de Madrid y Copenhague.

وبما أفوه في المدينة من الاموال والاسباب والامتعة ما لا يحصره حاصر ولا يصفه واصف وذلك شيء تحار فيه] الافكار والاقوال وطول مقامهم في تلك الايام المذكورة كان الطغاة [الكفرة] يطلعون المسلمين [لاجفانهم، وما وجدوا بالمدينة من احوالهم واموالهم. وحينئذ اسرعوا الفرار. وتقحموا لجج البحار. ولو اقاموا فيها بعض الايام لا خذ المسلمون منهم بالثار، واقتحموها بالدخول عليهم وقتلوا هم ما بين الجدرات ولاكن الامور تجري بحكم الاقدار] ولاكن هون هذا الخطب لذي استنفر الاحلام. وذاد عن الجفون لذيذ المنام. خروج الطاغية منها وعودتها عن قريب للاسلام. فعادت للجفون لذيذ منامها وغمضها. وبعض الاشياء بالجملة اهون

F. 111 من بعضها. [وملك الامير ابو يوسف] مدينتى سلا ورباط فتحها (1)، وعوّد الله سبحانه المسلمين عوائده الجميلة حين فتحها. وكان فتحاً ميسرا بالاضافة لما كان يتوقع من استيطان عبدة الاصنام بين ظهور الاسلام، ولو كان عاما واحدا من الاعوام.

و[ ] جلية أمرها فان العدو اهلكه الله لما كان قد نزل بجزيرة قادس كانت الاقوال تختلف في أي موضع يقصده الى ان كان من الامر الفاجع والحدث الصادع ما تقدم ذكره وخبره وامره وكان في ذلك ما احتسبه الامير ابو يوسف من مصالح المسلمين شغلا، واكتنف بحراسة هذا الثغر قولا منه وفعلا. فاجمع من اخلاط الناس واشتات القبائل المرينية وغيرها آلافا من الاعداد، يستنهضهم للجهاد بالجد الخالص في ذلك والاجتهاد. الى ان مَنّ الله تعالى بهذا الفتح للعباد، فسرّ المسلمون به في جميع البلاد. وبصنع الله الذي لا كفاية لهم شكره، وانسوا بعنايته الدافعة في صدر العدو ونحره، الرادة عليه عاقبة كيده ومكره. [وذلك لما رأى العدو اهلكه الله تكاثر المسلمين على المدينة المذكورة. وتواردهم عليها مع الساعات، وخلال الانا والاوقات، ولا يفتر لهم ليلا ونهارا] ورود والمام، ولا يمضي زمان فرد إلّا وقام تتبعها فئام، ألقى الله تعالى الرعب في قلوبهم. وكان طلوع عشائر المسلمين اذناً بهروبهم، فأصبحوا يوم الاربعاء الرابع عشر من شوال المذكور] وقد طهر الله تعالى الارض من إلحادهم. [وركبوا لجة البحر على أعوادهم. وأمر الله الريح فلم تساعدهم، فصارت الامواج تسرى بهم يمينا وشمالا]، وجنوبا وشمالا، ولانحفازهم إلى الفرار لم يتزودوا كثيرا من الماء، ولا قدروا حكم قاضي السماء، فطال مقامهم في البحر لا يسيغون جرعة، ولا يستطيعون الى اهاليهم رجعة. [فصارو يقصدون السواحل رجاء في الظفر] بمنهل يعلل غللهم. ويبلغ نهلهم وعللهم، فكلما يحمو

(1) Sic.

جهة تلقاهم المسلمون رجالا وفرسان يذودونهم ذياد البعير الضالّ فيرجعون وحرقهم تتوهج وغللهم تتأجج. بل انهم في بعض تلك المواطن قصدوا فاقصدهم الحتف والحيف، وتقسمهم الرمح والسيف. ففقدوا عدة رجال، وتركوا دون موارد الماء جملة حماة وابطال. [ولقد وصلت منهم قرقورة الى جهة العرائش فراموا أخذ الماء فعجزوا عنه فحاولوا شراءه ببعض من عندهم من الاسرى فأجيبوا الى ذلك. واظهر لهم الاسعاف فيه هنالك، فاستنقذ من الاسرى المسلمين المذكورين ثلاثة وخمسون شخصا اكثرهم نساء واطفال. وذكروا ان طاغيتهم القشتالي عزم على تحريق رؤسائهم حنقا عليهم لما افاتوه، واسفا على ما حصل بايديهم فأفلتوه. ولذلك طلب منهم جماعة نحو عشرين شخصا الامان فأعطوه ونهضوا الى الامير المعظم المجاهد ابي يوسف بن عبد الحق ليركنوا اليه ويخدموه. وأخبر ابو الحجاج يوسف بن الامين انه وجه من ثقاته إلى الاندلس حين ذلك من وثق بنقله] واستند إلى فهمه [وعقله، ليتعرف حقيقة الاخبار هنالك. ويعرفوه بجلية ذلك. فقال ان الطاغية اهلكه الله كان قد أعدّ جموعاً وافرة العدد، ظاهرة العدد ليكونوا مددا للكفرة المستولين على سلا فعند وصول نباء الفتح لذي سدّ دونهم باب الرجاء، وضيق عليهم فسيح الارجاء]، كاد العدو تفيض نفسه، وطويه اسفاً رمسه. فاقسم ايمان كفره، ليعاقبن أشياعه الخاسرة وليطبخن مقدمهم جوان غرسية على فعلته الصادرة. فاتصل ذلك بجوان المذكور ففرّ في ثلاث قراقر الى الاشبونة فبقي مقيما بها ولم يرجع الى قادس حيث كانت تتجهز الاجفان المذكورة الى نحو خمسة وعشرين جفنا وسائرها تفرّق أي تفرّق. وتمزّق شمله خوفاً من الطاغية اهلكه الله أي تمزّق. وأهبط من أسرى المسلمين ثلاثمائة وثمانين شخصاً فداهم المسلمون من أهل شريش وغيرهم طالبين الاجر من ربهم، الى ان وصلوا [بعد ذلك الى بلدهم. وقيل إن جملة ما اجتمع باشبيلية من أسرى اهل سلا نحو ثلاثة آلاف نفس بين ذكر وأنثى صغير وكبير] اكثرهم اطفالا صغارا وعجائز وشيوخا كبارا [وبعث الامير ابو يوسف رحمه الله تعالى] أبا بكر بن يعلى [في اواسط شهر ذى القعدة من العام المؤرّخ برسم افتكاك الاسرى المذكورين ففك الله أسرهم على يديه وافتدى اكثرهم وكان قد أسر في حملتهم قاضي سلا أبو علي] بن عشرة ففداه الامير ابو يوسف في جملة من فداهم، واستنقذهم من أيدى اعاديهم، وكل مأسور له اهل أو مال فدى من أسره ويسر الله له في أمره، وكل فقير معسر سبب الله في صدقات المسلمين فافتكّ من الاسر، اذ ليس بعد العسر الّا اليسر، وبقي عند الروم آخرون مأسورين من اهل سلا المذكورين، وآخرون متلوفين لا يعلم لهم خبر ولا وقع لهم على اثر هل كانوا مقتولين او محولين، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.

ولما دخل الامير المعظم ابو يوسف الى مدينة سلا بعد ما استولى عليها العدو وخرّب
ديارها ومساجدها امر ببناء سورها، وتجديد مساجدها المعظمة ودورها، فاول ما شرع من
تلك الامور في ابتداء بناء السور فرفع الحجر بيده يوصله اليه برسم البناء المذكور وفعل
ذلك مرارا يبتغي الاجر والثواب عليه من الله سبحانه، فعند ما عاينه جميع الطوائف الحاضرين
من وجوه بني مرين الزعماء اخوانه ومن اشتات القبائل واخلاط الناس، رفعوا الاحجار على
كواهلهم من غير تأنّ في ذلك ولا اختلاس، حتى رفعوا جميع ما كان من الحجر في المقابر والكذان
وحصل ذلك كله في بناء السور المذكور وذلك في ايام قلائل، وحينئذ تفرّق من هنالك من حضر
من القبائل. ولقد بادر الى الامير المعظم ابي يوسف جماعة من الصلحاء حين سمعوا انه رفع
الحجر بيده الى ذلك البناء، مسرعين اليه بالشكر والثناء، راغبين منه ألا يفعل ذلك وقالوا ان
السلطان لا يكون كذلك فقال لهم ما ابتغيت الا الاجر والثواب هنالك، فدعوا له وانصرفوا عنه
شاكرين وبالثناء عليه ذاكرين، فاجتهد رحمه الله في كائنة سلا غاية الاجتهاد. وما زال يحدث نفسه
من هذه السنة المؤرّخة بالغزو والجهاد، الى ان بلغه الله في ذلك اقصى المراد، فجاهد في سبيل
الله مع اخوانه واولاده الامجاد، فاعز الله به الدين، واذل به الكافرين. وتسمى بأمير المسلمين، وبلغ
القصد والمراد، ومات على قدم الجهاد، [وقدم على مدينة سلا في هذه السنة المذكورة ابا عبد
الله بن احمد الفنزاري وامره ان يشتغل فيها بالبناء والتسديد، والاصلاح والتجديد]، فامتثل
F. 112 المذكور امره الرشيد]، فجدد وسدد، وبنى وشيد، [فقد كان الكفار خربوا الديار، وحرقوها
بالنار]، واشعلوا في كل ما وجدوا في ديار المدينة واسواقها من الاثاث والاسباب والامتعة والاوعية
والفرش وغير ذلك من السلع قطنا كان او صوفا او كتانا مما لم يتأتّ لهم حمله لسرعة
فرارهم وثقله اشعلوا فيه في كل موضع النيران، فكانت تلتهب فيها بكل مكان، فحرقوا ومزقوا
ونهبوا وسلبوا، ثم فروا وهربوا، وتركوها حين خرجوا منها خالية خاوية، والنيران تشتعل
في اسواقها ودورها، وبعض علامات مرفوعات على سورها، وعملوا تخيلات ما بين شراريف
السور بداخلها، واقلعوا في اجفانهم بالليل شيئاً بعد شيء. فما علم احد من الحاضرين هل كانت
عامرة او خالية حتى باع نفوسهم من الله بعض المطوّعة وطلعوا بسلاليم عملوها الى السور، وحينئذ
تبينت لهم الامور. ودخل الامير ابو يوسف رحمه الله اليها في يوم الاربعاء الرابع عشر لشوال
من عام ثمانية وخمسين وستمائة

واول من بادر بوروده الى الامير ابي يوسف بمدينة سلا من اشياخ قبائل المصامدة وكبرائهم شيخ بني تامردا الصنهاجي ابو فارس عبد العزيز ابن يبورك فاقبل اليه ابو يوسف بغاية قباله، حين ورد عليه بخيله ورجاله، فانجح الله سعيه الحميد، ورايه السديد، في مقاصده ومصادره وموارده، فولاه ابو يوسف المدينة المذكورة بعد هذه السنة المؤرخة، فاستقر فيها واولاده وعياله، وصاهر لطاحة وزير السلطان وابن خاله، ووصله بها بعض قبائله من اخوانه وخدامه وعاد الى المدينة المذكورة من اهلها ومن غيرها حين صلح حالها وامرها وقد كان الفقيه ابو القاسم العزفي رحمه الله يحرض على الفقد لتلك الاشياء والتيقظ للاعداء، فلما وقع ما وقع كتب المرتضى له كتابا بالشكر.

APENDICE I

TRADUCCION

El año 657 (28 Dic. 1258-17 Dic. 1259) marchó Ya'qūb b. 'Abd Allāh b. 'Abd Al-Ḥaqq, desde el país de su tío Abū Yūsuf hacia la región de Tamasna, para instalarse y residir en ella con el propósito de gobernarla y velar por ella. Concibió la idea de apoderarse de Salé, cruzó el río por el Vado de las Granadas y la suerte le favoreció. Se le adhirieron gran número de sus hombres y servidores y algunos de sus primos y de los hijos de los Banū 'Abd al-Ḥaqq ; hónrelos Dios ! Fué esto después de la muerte de Abū 'Alī 'Umar, hijo de su tío Abū Yaḥyā ; Dios se apiade de él !

Acampó en las cercanías de Gabūla en sus correrías y no cesó de tratar allí de lo que ambicionaba de noche y de día y de cómo sería su entrada en Ribāṭ al-Fatḥ, desde que acampó y se instaló allí, hasta que entró en ella y se apoderó con su astucia de ella.

Ello fué que su gobernador, residente en la alcazaba de Ribāṭ al-Fatḥ, era Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Ya'lā al-Kūmī, a quien al Murtaḍā había puesto al frente de su gobierno y de la recaudación de sus impuestos y le había mandado guardarla del atacante que diese un golpe de mano contra ella y de los accidentes que le pudiesen ocurrir por parte de sus habitantes, ante el temor de que se pusiesen en comunicación con el emir Abū Yūsuf y que este entrase en ella.

La guardó con extremada vigilancia de centinelas en sus murallas y con todo el cuidado que le era posible ; puso barreras en todas las puertas de las dos orillas citadas y colocó arqueros y hombres que las guardasen. No había hora de la noche o del día en que las abandonasen, pero no les sirvió su vigilancia de día, ni su cuidado de noche con los centinelas.

NOTICIA DE LA TOMA DE RIBĀṬ AL-FATḤ POR YA'QŪB BEN 'ABD ALLĀH.

Ello fué que, cuando quiso Dios que fuese conquistada Ribāṭ al-Fatḥ y Salé en su otra orilla, después que la guarneció y organizó Ibn Abī Ya'lā, quiso Dios incapacitarlo y debilitarlo. La atacó Abū 'Abd al-Raḥmān Ya'qūb b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥaqq una noche con un gran contingente de jinetes y peones. Se dirigió a la puerta de Salé con los jinetes y peones que estaban con él. Se encaminaron algunos de sus hombres con escalas que aplicaron a la muralla y se apoderaron de ella ; fueron a la torre de la puerta y exterminaron a los que encontraron en ella ; unos fueron muertos y otros se arrojaron al suelo desde la muralla y se destrozaron o perecieron y quedaron todos muertos o destrozados. Se apoderaron los hombres de Ya'qūb b. 'Abd Allāh de la citada puerta y rompieron sus cerrojos; entraron por ella su caballería y sus infantes y se dirigieron a su parte más alta, donde enarbolaron sus banderas. Se alzó un griterío en la ciudad y la gente corrió de todas partes hacia la puerta y encontraron la bandera sobre ella ; se disipó la duda y se cortaron las palabras. Todos los que llegaron [a la puerta] se volvieron a sus sitios y aspiraron a salvar sus cabezas y someterse para que no llegase la caballería hasta ellos, cuando se les metiesen en la ciudad. Habían roto ya los cerrojos del recinto exterior y quedaron tratando de romper o soltar los del interior ; la gente huyó de allí cuando vió esto, volviéndose a sus casas. Se agolparon la mayoría de ellos para cruzar a la otra orilla a los lugares de su residencia y dejaron sus armas y vestidos y pasaron el río a nado y fueron cogidos sus despojos. Entraron tras ellos los hombres de Abū 'Abd al-Raḥmān Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq y otros y saquearon y despojaron aquella noche y el día siguiente. Luego mandó el citado emir abstenerse de las personas y de dañarlas y se calmó la situacion.

Salió Ibn Abī Ya'lā de la alcazaba en una embarcación pequeña para Azemmur y se apodero Ya'qūb b. 'Abd Allāh de las dos ciudades de Salé [y Rabat], haciendo como su tío y su alma le sugirió cosas que no se le alcanzaban y asuntos que fueron todos engañosos y frustrados, según expondré, si Dios quiere.

El año 658 [18 de Dic. 1259-5 Dic. 1260] quisó Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq levantarse contra su tío, Abū Yūsuf Ya'qūb b. 'Abd al-Ḥaqq y rebelarse

contra él en Salé y aspiró a hacerla suya, según se propuso. Tranquilizó a los habitantes de Salé y les mostró su adhesión y su amor, así como su deslealtad y su oposición a su tío. Se le reunió un ejercito de Benimerines y otros soldados suyos.

Escribió al Rey de Castilla para que le enviase doscientos cristianos que cabalgasen con él y en los que se apoyase para lo que quería.

Luego sospechó de los jeques de Salé que se pusieron en comunicación con su tío y que le habían escrito. Temió que lo reconociesen y se levantasen contra él y les pidió revistarlos. Cruzaron a Ribāṭ al-Fatḥ para él y los revistó ; les quitó sus armas y les hizo repasar el río. Se volvieron a su orilla sin arma ninguna. Era esta una medida desprovista de rectitud y bondad, según el decreto y destino de Dios.

RESUMEN DEL RELATO DEL SUCESO DE LA CIUDAD DE SALE, DE CUYA PREOCUPACION NO SE CONSUELAN NI OLVIDAN TODOS LOS CORAZONES.

Ello es que, cuando envió Ya'qūb b. 'Abd Allāh a pedir a los cristianos para que se le uniesen a fin de que fuesen sus soldados regulares, estaba esperándolos y confiaba en ellos para conseguir por su medio el logro de sus aspiraciones.

Cuando le llegó al rey de Castilla, — a quien Dios aniquile — la carta de Ya'qūb b. 'Abd Allāh, se le apoderó el deseo de meter a sus infieles en ella y de que la conquistasen y se ocupó en equipar naves en el río de Sevilla. Ningún musulmán ni ningún infiel supo hacia que país se dirigían.

El alfaqui Abū l-'Abbās al-'Azafī escribió desde Ceuta, dando a conocer la noticia de aquella preparación a todos los puertos y lugares, advirtiendo a todo el mundo de su traición y alevosía ; y aquellos de los habitantes de Salé y de las cábilas cercanas que meditaron esto y se dieron cuenta de sus indicios, salieron de ella unos pocos días antes de la desgracia, pero fueron muy pocos y el que se retrasó en salir y no creyó en la situación y pensó que era una pura imposibilidad, fué muerto o cautivado en un caso decretado [por Dios] y del que nadie se podía librar ni apartar.

Al fin del mes de Ramaḍān de este año [8 Septiembre 1260] aparecieron en el mar carraca tras carraca y pensó la gente que eran comerciantes,

hasta que fueron llegando poco a poco y se reunieron doce carracas, dos naves y galeras y barcos de carga hasta llegar el número de navíos a treinta y siete, todos llenos de infieles cristianos; la gente se quedó estupefacta ante su caso.

Al llegar el viernes, segundo día de la fiesta de la ruptura del ayuno [10 Septiembre 1260] descubrió el enemigo la traición que ocultaba y entraron las naves corsarias en el río, después de llenarse de arqueros y de atacantes enemigos. El lado del río no tenía muralla y a nadie le ocurrió que fuese sitiado por allí. Saltaron los infieles de las naves y los musulmanes los contemplaban con sus ojos hasta que se alinearon en filas y se reunieron sus grupos, todos recubiertos con s s corazas, mientras que los musulmanes estaban congregados sin armas ni corazas, rendidos al destino, manteniéndose en fila tras fila.

Los cristianos avanzaron hacia ellos en grupos y filas ordenadas, precedidos por sus arqueros y sus opresores dispuestos al combate; los musulmanes no tenían nada de armas ni de flechas, pero algunas gentes obtuvieron el martirio y murió cierto número de ellos y otros lucharon con jabalinas, que se pudieron encontrar; eran unos veinte jinetes y combatieron hasta que fueron muertos, Dios se apiade de ellos, después de resistir con gran tenacidad. Entre tanto se agolparon las gentes para salir por la puerta y salió el que salió de ellos con gran esfuerzo y murió en la apretura un número que no lo cuenta sino el oidor y sabedor [Dios].

Los cristianos, a todo esto, mataban al que se les paraba delante, hasta que dando una carga contra ellos entraron en la ciudad, después de matar a mucha gente y fué un caso importante y un hecho grave.

Ya'qūb b. 'Abd Allāh se mordía las manos por lo malo que ocurrió y contemplaba y veía lo que había provocado y había hecho; no podía cruzar [el río] hacia ellos, sino que los miraba desde su alcazaba, cómo caía sobre ellos la muerte y el cautiverio que les fué decretado y él se quedó deshaciéndose en gemidos y se mordió los dedos de arrepentimiento y pesar, cuando vió lo que vió de la desgracia que envolvió a la gente de Salé.

Cuando entraron los cristianos en ella y la dominaron por traición, mataron a los hombres que encontraron y cautivaron a las mujeres y a los niños y los encerraron en la mezquita mayor, presos y con las almas abatidas; se divirtieron con las mujeres y las vírgenes y mataron a los

viejos y a las ancianas mayores, derramaron la sangre y violaron los hogares y destruyeron las mezquitas y las casas y llenaron las murallas de escudos y arcos.

Cuando ocurrió este caso vergonzoso y esta conducta mala y vil, escribió al-Murtaḍā — Dios se apiade de él — al alfaquí Abū-l-Qāsim al-ʿAzafī una carta en que le agradecía sus advertencias sobre el caso de los cristianos y le pedía se informase sobre sus actos, para así prevenir [a todos] contra ellos.

PARRAFOS DE LA CARTA QUE ENVIO AL-MURTAḌĀ AL ALFAQUI ABŪ-L-QĀSIM AL-ʿAZAFĪ, CUANDO LA DESGRACIA DE LA CIUDAD DE SALE.

Y os escribimos — escríbaos Dios la mas loable recompensa y la mas hermosa y la mas firme protección y mas segura ! — y sabed que nosotros nos contamos entre vuestros amigos especiales y recordamos la preeminencia y méritos vuestros y de vuestros antepasados y agradecemos vuestros buenos consejos que no habeis cesado de prodigar y vuestros servicios que repetís continuamente y os pedimos el auxilio de la ciencia que poseeis y de la religión, de cuyas normas rectas no os apartais. Que Dios os dispense siempre su vigilancia y su guarda y os dé generosamente la dicha con sus soldados y su ayuda.

Le ha sorprendido a la ciudad de Salé — Dios la restaure y libértela — lo que ya ha llegado a vuestra noticia de lo que siempre habíais advertido y sobre lo que preveníais por vuestro conocimiento del enemigo infiel, pero el destino no provee al que está sometido a él sino de llanto por las pérdidas y de pasmo a quien hace blanco de sus actos hora tras hora, cuando se cumple lo decretado y llega lo advertido. No hay poder ni fuerza sino en Dios, a quien se dirigen los asuntos y Dios da a su religion verdadera el auxilio y el triunfo a que la tiene acostumbrada y une las manos de sus siervos los creyentes contra quien ha tomado otro Dios que a él y otro culto. El os premiará vuestro esfuerzo por lo que habeis informado y advertido a la gente de las costas y por lo que habeis hecho temer del ataque súbito del enemigo, cuando descubrió sus preparativos y llamasteis la atención sobre esto con la mayor insistencia con vuestra intención sana y clara y cumplisteis en esto el mas obligado deber del musulmán en el

mas compasivo consejo ; pero se cumple lo decretado por Dios en lo que ha confirmado escrito en el libro y no asusta la advertencia al advertido y lo que Dios decreta se cumple y vuestra recompensa estará en Dios por lo que habeis actuado en esto y porque habeis cumplido y realizado en ello el derecho del Islam y no habeis sido cortos en la obra recta ni os habeis retrasado en el esfuerzo y el consejo sobre el suceso lejano. Informad a todos los que habeis informado sobre los propósitos de los enemigos con posterioridad y observad sus intentos reprobables, que nos preparamos y disponemos a rechazar con la ayuda de Dios. El logra lo prometido por su bondad acostumbrada y apoya al Islam y a su gente con su socorro y sus soldados y os auxilia a vosotros por lo mas noble en que actuais de obras rectas y acertadas con su favor.

Se escribió el 3 de Ḏū-l-qaʻda del año 658 [10 Octubre 1260].

NOTICIA DE LA TOMA DE SALE — DIOS LA ASEGURE — Y SU ARRANCADA DE MANOS DE LOS CRISTIANOS POR MANO DEL EMIR DE LOS MUSULMANES ABŪ YUSŪF; DIOS SE APIADE DE EL!

Ello es que cuando llegó al emir ilustre, Abū Yūsuf, la noticia de la gente de Salé y su conquista por los cristianos, corrió con sus tropas hacia ella y sitió a los cristianos en ella con el mayor asedio. Se reunieron sobre ella los musulmanes del Garb y de la región que la rodea y los atacaban noche y día con flechas y piedras ; duró el combate por espacio de trece días de Šawwāl [9 a 21 Septiembre], hasta que salieron de ella los infieles con los musulmanes grandes y pequeños que cayeron en su poder y con lo que encontraron en la ciudad de riquezas, víveres y utensilios que no abarca el que abarca ni los describe el que describe, y ello fué cosa que pasma los pensamientos y las palabras ; y a lo largo de su estancia en esos días citados los tiránicos infieles hacían subir a sus naves a los musulmanes y lo que encontraban en la ciudad de objetos y riquezas.

Entonces se apresuraron a huir y se lanzaron a lo ancho del mar y si hubiesen permanecido en ella unos días, se hubieran vengado de ellos los musulmanes, los hubieran entrado al asalto y les hubieran matado los que estuviesen entre las murallas ; pero los sucesos se desarollaron según el decreto del destino. Pero esta desgracia que provocó visiones y alejó de

los párpados el placer del sueño, se hizo tolerable por la salida de ella de los tiranos y por su pronta vuelta al Islam y volvió a los párpados el placer del sueño. Unas cosas son mas tolerables que otras. Se apoderó el emir Abū Yūsuf de las dos ciudades de Salé y Rabat, y las conquistó y renovó Dios a los musulmanes su hermosa costumbre, cuando se las hizo conquistar y fué una conquista rica en comparación con lo que había ocurrido de establecerse los adoradores de los ídolos en medio del Islam, aunque hubiese sido durante un año. Lo que aclara el hecho es que cuando el enemigo, a quien Dios aniquile, acampó en la isla de Cádiz, había opiniones distintas sobre hacia que lugar se dirigirían, hasta que sucedió el caso terrible y el hecho desgarrador, que antes se ha mencionado y explicado. Esto fué lo que juzgó el emir Abū Yūsuf como su trabajo en bien de los musulmanes y para guarda de esta frontera la cercó con sus palabras y sus hechos.

De mezcla de gentes y diversidad de cábilas meriníes y otras reunió miles de hombres y los exitó a la guerra santa con esfuerzo puro y empeño para ello, hasta que favoreció Dios con esta conquista a sus siervos y los musulmanes en todo el país se alegraron con ella, y con la obra de Dios que no agradecerán bastante y se regocijaron con su providencia que atacó al pecho y a la garganta del enemigo y que le devolvió el resultado de su traición y alevosía.

Ello fué que, cuando vió el enemigo, a quien Dios aniquile ! que se multiplicaban los musulmanes sobre la ciudad citada y su afluencia sobre ella de hora en hora y al pasar los momentos y los tiempos y que no disminuía noche y día la llegada y la concentración y que no pasaba ningún tiempo sin que un grupo sucediese a otro grupo, infundió Dios el miedo en sus corazones y al levantarse los contingentes musulmanes, se anunció su huída y amanecieron el miércoles 14 del citado Šawwāl [22 Septiembre] cuando ya Dios había limpiado la tierra de su heterodoxia. Los cristianos se lanzaron a lo ancho del mar en sus naves y Dios mandó al viento que no los ayudase y las olas los fueron llevando a derecha e izquierda y a sur y al norte y por su preocupación en huir no se aprovisionaron mucho de agua ; no se dieron cuenta del decreto del Juez del cielo y se prolongó su estancia en el mar, sin tragar un sorbo y sin poder volver a sus familias. Fueron dirigiéndose a las playas con la esperanza de apoderarse de una aguada que saciase su sed, proporcionándoles el beber una y otra vez. En

todos los sitios a que se dirigían, se encontraban con ellos los infantes y jinetes musulmanes, que los rechazaban como se rechaza a un camello extraviado y se retiraban y su ardor [los] quemaba y su sed se inflamaba, pero en alguno de estos lugares a que se dirigieron los alcanzó la muerte y la hostilidad y los descuartizó la lanza y la espada y perdieron cierto número de hombres y dejaron ante el camino del agua un grupo de guerreros y de valientes.

Llegó una carraca suya a la parte de Larache; intentaron tomar agua, pero no lo pudieron y trataron de comprarla con algunos de los cautivos que tenían en su poder; se accedió a ello y allí se les hizo ver que se les concedía. Se entregaron, de los cautivos musulmanes citados, cincuenta y tres personas, en su mayoría mujeres y niños. Refirieron que su insolente [jefe], el Castellano, se propuso quemar vivos a sus caudillos, irritado contra ellos por que le habían hecho fracasar y para consolarse de lo que había llegado a su poder y se le había hecho perder; y por esto pidió un grupo de unas veinte personas el *amān* a los musulmanes, y se lo dieron y se dirigieron al ilustre emir, guerrero de la guerra santa, Abū Yūsuf b. ʿAbd al-Ḥaqq para fiarse de él y servirle.

Cuenta Abū l-Ḥaǧǧāǧ Yūsuf b. al-Amīn que el emir envió al-Andalus, por entonces, hombres de su confianza, de cuya vuelta estaba seguro y en cuya inteligencia y comprensión se apoyaba, para averiguar la verdad de las noticias allí y para informarle con claridad sobre esto. Dice que el tirano [Alfonso X], a quien Dios aniquile, había preparado un contingente muy n meroso y muy bien equipado para que apoyase a los infieles que se habían apoderado de Salé, pero cuando llegó la noticia de la conquista [por los Benimerines] con que se les cerró la puerta de la esperanza y se les estrechó lo ancho del campo, estuvo el enemigo a punto de estallar y de morir de pesar. Juró por la fé de su infidelidad que castigaría a sus partidarios fracasados y que cocería a su jefe, Juan García, por su actuación inicial. Llegó [la noticia] de esto al citado Juan y huyó, con tres carracas a Lisboa, donde permaneció residiendo y no volvieron a Cádiz, donde se habían equipado las citadas naves, sino unas veinticinco y las demás se dispersaron totalmente y se deshizo por completo su formación por temor al tirano a quien Dios aniquile!

Se desembarcaron trescientos ochenta cautivos musulmanes, a quienes rescataron los musulmanes de Jerez y otras partes, que buscaban el

premio de su Señor, hasta que llegaron, después de esto, a su ciudad. Se dice que el total de los cautivos de Salé, que se reunieron en Sevilla, fué de tres mil personas entre hombres y mujeres, pequeños y grandes, en su mayoría niños pequeños, viejas y ancianos.

Envió el emir Abū Yūsuf, Dios se apiade de él! a Abū Bakr b. Ya'lā a mediados del mes de Ḏū-l-qa'da del año que historiamos [22 Octubre 1260] para libertar a los citados cautivos y Dios soltó su cautiverio por medio de él y rescató a la mayoría de ellos. Había sido cautivado entre ellos el cadí de Salé Abū 'Alī b. 'Ašara y lo rescató el emir Abū Yūsuf en el grupo que rescató y los libró de manos de sus enemigos. Todo el que tenía familia o fortuna fué rescatado de su cautiverio y le facilitó Dios su asunto; y a todo pobre indigente lo socorrió Dios con las limosnas de los musulmanes y lo libró del cautiverio; pues después del agobio viene siempre el bienestar. Quedaron entre los cristianos otros cautivos de los citados habitantes de Salé y otros perdidos de los que no se tiene noticia y de los que no se conoció rastro, si habían sido muertos o cautivos. No hay poder ni fuerza sino en Dios, el Alto, el Grande.

Cuando entró el ilustre emir Abū Yūsuf en la ciudad de Salé, después que se apoderó de ella el enemigo y destruyó sus casas y sus mezquitas, mandó construir su muralla y reparar sus mezquitas grandes y sus casas. Lo primero que emprendió de estos trabajos fué el empezar por la edificación de su muralla y, levantando por su mano las piedras, las acercaba para la construcción citada. Hizo esto varias veces en su deseo de alcanzar el premio y la recompensa de Dios. Cuando lo vieron todos los grupos presentes de los principales Benimerines, los jefes, sus hermanos, y las diversas cábilas y el vulgo de la gente, levantaron las piedras sobre sus hombros sin pereza para ello y sin desentenderse, hasta levantar todas las piedras que había en los cementerios y en las canteras de *kaḏḏān*; se empleó todo esto en la construcción del citado muro y se hizo en pocos días.

Entonces se dispersaron de allí los que habían acudido de las cábilas. Acudió rápido al emir ilustre Abū Yūsuf un grupo de hombres buenos, cuando oyeron que levantaba las piedras con su mano para esta construcción apresurándose a agradecerlo y a alabarlo, suplicándole que no lo hiciese. Le dijeron que el Sultán no debía ser así. El les dijo « no he deseado sino el premio y la recompensa allí ». Invocaron a Dios en su favor y se marcharon agradecidos, recordando sus alabanzas. Se esforzó — Dios se

todos los sitios a que se dirigían, se encontraban con ellos los infantes y jinetes musulmanes, que los rechazaban como se rechaza a un camello extraviado y se retiraban y su ardor [los] quemaba y su sed se inflamaba, pero en alguno de estos lugares a que se dirigieron los alcanzó la muerte y la hostilidad y los descuartizó la lanza y la espada y perdieron cierto número de hombres y dejaron ante el camino del agua un grupo de guerreros y de valientes.

Llegó una carraca suya a la parte de Larache; intentaron tomar agua, pero no lo pudieron y trataron de comprarla con algunos de los cautivos que tenían en su poder; se accedió a ello y allí se les hizo ver que se les concedía. Se entregaron, de los cautivos musulmanes citados, cincuenta y tres personas, en su mayoría mujeres y niños. Refirieron que su insolente [jefe], el Castellano, se propuso quemar vivos a sus caudillos, irritado contra ellos por que le habían hecho fracasar y para consolarse de lo que había llegado a su poder y se le había hecho perder; y por esto pidió un grupo de unas veinte personas el *amān* a los musulmanes, y se lo dieron y se dirigieron al ilustre emir, guerrero de la guerra santa, Abū Yūsuf b. 'Abd al-Ḥaqq para fiarse de él y servirle.

Cuenta Abū l-Ḥaǧǧāǧ Yūsuf b. al-Amīn que el emir envió al-Andalus, por entonces, hombres de su confianza, de cuya vuelta estaba seguro y en cuya inteligencia y comprensión se apoyaba, para averiguar la verdad de las noticias allí y para informarle con claridad sobre esto. Dice que el tirano [Alfonso X], a quien Dios aniquile, había preparado un contingente muy n meroso y muy bien equipado para que apoyase a los infieles que se habían apoderado de Salé, pero cuando llegó la noticia de la conquista [por los Benimerines] con que se les cerró la puerta de la esperanza y se les estrechó lo ancho del campo, estuvo el enemigo a punto de estallar y de morir de pesar. Juró por la fé de su infidelidad que castigaría a sus partidarios fracasados y que cocería a su jefe, Juan GARCIA, por su actuación inicial. Llegó [la noticia] de esto al citado Juan y huyó, con tres carracas a Lisboa, donde permaneció residiendo y no volvieron a Cádiz, donde se habían equipado las citadas naves, sino unas veinticinco y las demás se dispersaron totalmente y se deshizó por completo su formación por temor al tirano a quien Dios aniquile!

Se desembarcaron trescientos ochenta cautivos musulmanes, a quienes rescataron los musulmanes de Jerez y otras partes, que buscaban el

premio de su Señor, hasta que llegaron, después de esto, a su ciudad. Se dice que el total de los cautivos de Salé, que se reunieron en Sevilla, fué de tres mil personas entre hombres y mujeres, pequeños y grandes, en su mayoría niños pequeños, viejas y ancianos.

Envió el emir Abū Yūsuf, Dios se apiade de él ! a Abū Bakr b. Ya'lā a mediados del mes de Ḏū-l-qa'da del año que historiamos [22 Octubre 1260] para libertar a los citados cautivos y Dios soltó su cautiverio por medio de él y rescató a la mayoría de ellos. Había sido cautivado entre ellos el cadí de Salé Abū 'Alī b. 'Ašara y lo rescató el emir Abū Yūsuf en el grupo que rescató y los libró de manos de sus enemigos. Todo el que tenía familia o fortuna fué rescatado de su cautiverio y le facilitó Dios su asunto ; y a todo pobre indigente lo socorrió Dios con las limosnas de los musulmanes y lo libró del cautiverio ; pues después del agobio viene siempre el bienestar. Quedaron entre los cristianos otros cautivos de los citados habitantes de Salé y otros perdidos de los que no se tiene noticia y de los que no se conoció rastro, si habían sido muertos o cautivos. No hay poder ni fuerza sino en Dios, el Alto, el Grande.

Cuando entró el ilustre emir Abū Yūsuf en la ciudad de Salé, después que se apoderó de ella el enemigo y destruyó sus casas y sus mezquitas, mandó construir su muralla y reparar sus mezquitas grandes y sus casas. Lo primero que emprendió de estos trabajos fué el empezar por la edificación de su muralla y, levantando por su mano las piedras, las acercaba para la construcción citada. Hizo esto varias veces en su deseo de alcanzar el premio y la recompensa de Dios. Cuando lo vieron todos los grupos presentes de los principales Benimerines, los jefes, sus hermanos, y las diversas cábilas y el vulgo de la gente, levantaron las piedras sobre sus hombros sin pereza para ello y sin desentenderse, hasta levantar todas las piedras que había en los cementerios y en las canteras de *kaḏḏān* ; se empleó todo esto en la construcción del citado muro y se hizo en pocos días.

Entonces se dispersaron de allí los que habían acudido de las cábilas. Acudió rápido al emir ilustre Abū Yūsuf un grupo de hombres buenos, cuando oyeron que levantaba las piedras con su mano para esta construcción apresurándose a agradecerlo y a alabarlo, suplicándole que no lo hiciese. Le dijeron que el Sultán no debía ser así. El les dijo « no he deseado sino el premio y la recompensa allí ». Invocaron a Dios en su favor y se marcharon agradecidos, recordando sus alabanzas. Se esforzó — Dios se

apiade de él ! — en esta desgracia de Salé con extremado empeño y no cesó de dedicarse, desde este año que historiamos, a las campañas y a la guerra santa, hasta que le concedió Dios en esto el máximum de sus aspiraciones e hizo la guerra santa con sus hermanos y sus hijos, caballeros y soldados. Ilustró Dios con él la religión y humilló a los infieles y se intituló « Emir de los musulmanes », obtuvó lo que se proponía y deseaba y murió dedicado a la guerra santa.

Puso al frente de la ciudad de Salé, este año que historiamos, a Abū 'Abd Allāh b. Aḥmad al-Fanzārī y le ordenó ocuparse en ella de construir, enderezar, arreglar y renovar. Cumplió el citado la orden recta y renovó, enderezó, construyó y levantó. Los infieles habían arrasado las casas, prendiéndoles fuego y quemaron todo lo que encontraron en las casas de la ciudad y en sus mercados de muebles, víveres, utensilios, envases y camas ; y a las demás mercancías, fuesen de algodón, de lana o de lino que no pudieron llevarse por la prisa de su huída y por su pesadez, le prendieron fuego en todas partes. Se cubrió por todos sus lados de llamas. Quemaron, destrozaron, saquearon y robaron ; luego huyeron y escaparon y la dejaron, cuando salieron de ella, vacía, mientras el fuego ardía en sus mercados y en sus casas y algunas de sus enseñas se alzaban sobre sus muros y pusieron muñecos entre las troneras de la muralla por dentro y levaron anclas de noche poco a poco y nadie de los presentes supo si la ciudad estaba poblada o evacuada hasta que vendieron sus vidas a Dios algunos voluntarios y subieron con escalas que aplicaron a la muralla. Entonces se les aclaró la situación y entró el emir Abū Yūsuf — Dios se apiade de él ! — el miércoles 14 de Šawwāl del año 658 [22 Septiembre 1260].

Y el primero de los jeques de las cábilas masmudíes y de sus grandes que se apresuró a presentarse al emir Abū Yūsuf en la ciudad de Salé, fué el jeque de los Banū Ṭāmardā, el Ṣinhāǧī Abū Fāris 'Abd al 'Azīz b. Ibūrak ; lo acogió Abū Yūsuf con la mejor acogida, cuando se le presentó con sus jinetes y peones y Dios hizo prosperar su loable empeño, su recto juicio y su propósito y sus resultados y su proceder y después de este año que historiamos le dió el Gobierno de la citada ciudad. Se estâbleció en ella con sus hijos y su familia y emparentó por enlace matrimonial con Ṭalḥa, visir del Sultán e hijo de su tío materno.

Le llegaron en la citada ciudad algunas cábilas de sus hermanos y de

sus servidores y regresaron a la citada ciudad de Salé parte de sus habitantes y otros cuando mejoró su situacion. El alfaquí Abū-l-Qāsim al-ʿAzafī — Dios se apiade de él! — excitaba a deplorar estas cosas y a vigilar a los enemigos y cuando ocurrió lo que ocurrió, le escribió al-Murtaḍā una carta de agradecimiento.

APENDICE II (1)

وفي هذه السنة ـ ٦٣١ ـ وصل الزعيم فنصاله اخو شالجه بعد وتكة فتكها عند جزيرة قادس وأسر جميع من فيها بعد قتل ذريع لاهلها، وذلك انه لم يستقبل من بلاده اجتاز واعمل الحيلة في الايقاع باهلها والغدر بهم فامكنته الحال من كمال مكره وتمام غدره، فغدر الجزيرة ومن فيها من المسلمين واستباح كل من بها واستاق من اهلها جماعة الى رباط اسفي فانتدب المسلمون لافتكا بهم بالفداء فلم يبق بأيدي الروم احد من المسلمين وهذه الفتكة الشنعاء كانت سبباً لخراب جزيرة قادس حتى لم يبق لها رسم واستمر خلاؤها الى حين تملك النصارى مدينة اشبيلية وسائر بلاد الاندلس الا قلها فملكوا قادس وغيرها.

(1) Ms. Fuiton, fol. 68.

APENDICE II

TRADUCCION

Este año [631] llego a Marrākuš el caudillo Gonzalo, hermano de Sancho, después de asaltar la isla de Cádiz y de cautivar a todos los que había en ella, tras una matanza espantosa de sus habitantes. Ello fué que cuando fué [a Marruecos] procedente de su país, pasó [por Cádiz] y se valió de una estratagema para caer por sorpresa sobre sus habitantes y logró llevar a cabo su ardid y realizar su traición. Sorprendió la isla [de Cádiz] y a los musulmanes que había en ella.

Se apoderó de todos y condujo un grupo de sus habitantes al *ribāṭ* de Safí. Los musulmanes accedieron a la invitacion de libertarlos por rescate y no quedó en manos de los cristianos ningún musulmán. Este asalto abominable fué la causa de la ruina de la isla de Cádiz, hasta no quedar rastro de ella y continuó desierta, hasta que se apoderaron los cristianos de la ciudad de Sevilla y del resto del país de al-Andalus, excepto lo menos de él y se adueñaron de Cádiz y otros lugares.

APENDICE III [1]

Andaba el año de la nascencia de Jesucristo en mill e doscientos e sesenta e nueve, seyendo el Rey llegado a Sevilla, sopo que la villa de Cáliz, que es puerto allende el mar, se estaban las gentes della seguradas, e las puertas de la villa que las non guardaban de día, nin de noche non las cerraban ; e dijeron al Rey que si enviaba y la su flota con gentes, que tomarían aquella villa de Cáliz. E el rey tenía en este tiempo adereszada su flota, e era almirante della Pero MARTINEZ DE FE, e otrosí era y con el Rey un *rico-ome*, su vasallo, e decíanle Juan GARCIA, e mandóle que él e Pero MARTINEZ, su almirante, e otros caballeros e escuderos que entrasen en la flota e que fuesen tomar la villa de Cáliz. E don Juan GARCIA e Pero MARTINEZ, almirante, e los otros a quien el Rey envió con ellos fueron en aquella flota, e un dia en amanesciendo llegaron a la puerta de Cáliz, e como las gentes estaban seguras e tenian las puertas de la villa abiertas de noche, los cristianos tomaron la villa, e en la entrada mataron y algunos moros, e murieran mas si non que cataron todos por foir e non cató ninguno por la defender. E los cristianos apoderáronse en las torres del muro e en las puertas de la villa, e don Juan GARCIA entró en la villa e mandó que tomasen las fortalezas e que pusiesen muy grand recabdo en las puertas, e defendió que non robasen nin tomasen ninguna cosa de lo que estaba en la villa. E Pero MARTINEZ, el almirante, fincó en la guarda de la flota con todos los marineros, e don Juan GARCIA e los que estaban con él apoderáronse en la villa e toviéronla cuatro dias en su poder, e en esos cuatro días tomaron ende lo que quisieron, en que avia muchas mercaderías e oro e plata e otras cosas de muy grandes prescios, e pusieronlo en las naves e en las galeas. E porque sopieron que se apellidaba toda la tierra e ayuntábanse muy grandes gentes de moros para venir allí por mar e por tierra, e ellos tenían el acorro muy lejos, ovieron a dejar la villa e trojieron dende muchos moros e todo lo que quisieron traer, e viniéronse para Sevilla sin ninguna contienda. E el Rey don Alfonso desque lo sopo ovo ende grand placer.

(1) *Bib. de A.A. E.E.*, tomo 66, p. 14.

75

LES AVENTURES EXTRAORDINAIRES DE SIDI ḤMÄD-U-MUSA (1)

PATRON DU TAẒERWALT

Sidi Ḥmäd-u-Musa es-Semlali, es-Susi qui vécut au xv[e] siècle et dont le tombeau se trouve dans le *Taẓerwalt* (2), canton de l'Anti-Atlas, est un des plus grands saints du Sous.

Sa vie et sa légende ont déjà fait l'objet d'études importantes.

Laoust en 1921, dans son « *Cours de berbère marocain (Dialectes du Sous, du Haut et de l'Anti-Atlas)* » donne le texte berbère de deux épisodes de la légende du saint. La même année il publie dans « *Hespéris* » la traduction française d'un de ces épisodes : L'aventure de « *Sidi Hamed ou Moussa dans la caverne de l'ogre.* » Il reprend cette traduction dans ses « *Contes berbères du Maroc* » (Paris, 1949) et il y ajoute la traduction de l'épisode « *Sidi Hamed ou Moussa et la vieille* ».

Nous avons nous-même donné dans « *Récits, contes et légendes berbères en tachelhit* » (Rabat, 1942) en version berbère quatre fragments de la légende de *Sidi Ḥmäd-u-Musa.*

Mais c'est le Colonel Justinard qui a étudié le plus abondamment et la vie et la légende du patron du *Taẓerwalt*. Il l'a fait dans « *Hespéris* », année 1925, 2[e] trim. et surtout dans les *Archives marocaines*, vol. XXIX, année 1933.

Gabriel Germain, enfin, dans un article intitulé « *Ulysse, le Cyclope et les Berbères* », paru dans la *Revue de littérature comparée*, 15[e] année, n° 4,

(1) Nous notons ici la prononciation locale. Mais Justinard adopte la graphie *Sidi Ahmed ou Moussa* et Laoust écrit *Sidi Ḥamed ou Mousa* ou *Sidi Ḥamed ou Moussa.*

(2) C'est le *Tazeroualt* des cartes et de la nomenclature officielle.

oct.-déc. 1935, recherche quels peuvent être les rapports entre la légende berbère et les récits odysséens.

Il peut donc paraître superflu de consacrer un nouvel article à *Sidi-Ḥmäd-u-Musa*. Nous avons pensé cependant que tout n'était pas dit et qu'il était bon de verser au dossier quelques pièces nouvelles.

Nous avons voulu également mettre à la disposition des berbérisants et des folkloristes un récit suivi, en berbère et en français, des extraordinaires aventures attribuées à *Sidi Ḥmäd-u-Musa*, et que continuent à répandre dans le Maroc du Sud-Ouest et même au-delà (1), les descendants du saint (2).

Le texte berbère est dû à la plume de Si Brahim el Kounki de la tribu des Chtouka *(Ašṭuken)* du Sous. Il a utilisé pour sa rédaction un mauvais résumé en arabe classique des aventures de *Sidi Ḥmäd-u-Musa*. Mais il s'est efforcé de retrouver sous le texte arabe les récits berbères qui lui ont donné naissance. Le traducteur français tout en évitant un mot à mot trop lourd s'est appliqué à rendre le texte berbère le plus fidèlement possible.

Texte berbère et traduction française sont accompagnés des notes explicatives indispensables.

Est-il nécessaire enfin de souligner que le récit qui va suivre ne contient pas toutes les aventures attribuées à *Sidi Ḥmäd-u-Musa*; il y manque notamment la scène qui représente notre héros dans l'équipe de ceux qui entraînent le soleil dans sa course. L'épisode a pu paraître trop peu orthodoxe aux yeux des narrateurs musulmans.

Rabat, le 26 décembre 1951
Arsène Roux.

I. — TEXTE BERBÈRE

Bismillahi rraḥmāni erraḥīmi wa ṣallạ ḷḷahu ɛala Sayyidina Muḥammadin.

Inna ššiḫ Sidi-Ḥmäd-u-Musa Asemläl, af-fellä-s (3) irḍů Ṛebbi, isserḍů-t s-ẹ̆žmil-ĕnn-ĕs d-ĕlkaram-ĕnn-ĕs, amin !, inna : « Ar-ĕntteḷɛab takurtt (4)

(1) Nous avons pu noter dans nos *Récits, contes et légendes berbères dans le parler des Beni-Mtir* (Rabat, 1942), p. 72 un conte rappelant l'épisode de *Sidi -Ḥmâd-u-Musa* dans la caverne de l'ogre ; nous avons recueilli un semblable récit dans les environs de Beni-Mellal.

(2) C'est ce que signalait R. MONTAGNE dans son article *Une tribu berbère du Sud-marocain, Massat* (« Hespéris », 1924, 4e trim.).

(3) Mis pour *ad-fellâ-s*, après assimilation de la dentale occlusive sonore *d* par la labiale sourde *f*.

(4) Il est assez fréquent de rencontrer en finale la dentale occlusive sourde *t*, redoublée ou allongée.

yaw-wass (1), imil yašk-ed yaw-wfeqqir (2) išiben, yusi f-ugayyu-nn-ĕs taryält ey-yġʷndafen, inna-y-aḫ : « manwa ra-yyi yasi taryält-äd f-ugayyu-nn-ĕs, ra yäll Ṛebbi lmaqam-nn-ĕs f-kra-igän elmaqamät, rat-t-isäk (3) Ṛebbi tamazirt-ĕlli žžu ur-ikki ḥetta yän ĕnnbi ula ḥetta yäl-lwali ? » (4) ; asiḫ taryält-elli f-ugayyu-nu, muneḫ did-s ar-tigemmi-nn-ĕs, gellbeḫ-d s-där-imeddukkäl-inu, sekkuseḫ, ttġašaḫ, ur-ɛeqleḫ (5) kråd-wussän ; illiḫ ilkem wi-s-kkůẓ, ffeġġ-ed (6) ḫ (7) -elbit-inu iqʷṣideḫ (8) lwali iṣelḥen Sidi ɛbd-elɛziz elli-mu-ttinin s-eḍḍfer-ey-yisem (9) ĕttebbāɛ ḫ-elmdint-ĕm-Merrakʷš (10), af-fellä-s irḍů Ṛebbi, infɛu-y-aḫ s-elbaṛaka-nn-es, āmīn ! Illiḫ-t lekmeḫ sellmeḫ fellä-s, inna-yyi : « Merḥba-bi-k a-lwali n-Ṛebbi, isbidd-ek (Ṛebbi) f-iggi n-kulemma igän elmaqamät, isak-ĕk ġilli žžu-ur-ikki kra-igän ennbi ula lwali », ukän yut-iyyi ḫ-ugayyu-nu, bquḫ-d duhdiḫ tteẓå wussän. Wis-s-mraw, ffuġġ (10 *bis*) ḫ-däṛ-s, iqʷṣideḫ eẓẓiyyaṛt el-leqber el-lmusṭafa, ṣal̤la-l̤lahu ɛalayhi wa-sallama. Illiḫ lekmeḫ lemdint, taẓallit d-esslâm f-wi-lli gi-s zdeġnin, iqʷṣideḫ elžiht n-eššiḫ, lwali iṣelḥen, Sidi ɛebd-el-qader elžilānī, af-fellä-s irḍů Ṛebbi isserḍů-t, tekka fell-i, ḥegrä-s d-ennbi, ṣal̤la-l̤lahu ɛalayhi wa-sallama, kra n-tkerräyt igguten, ukän Sidi ɛebd-el-qader elžilani, af-fellä-s irḍů Ṛebbi, inna-yyi : « Ilazem, ya-Ḥmäd-u-Musa, at-tessudut taġanimt-äd. » Agwiḫ-as, ar zzigizeḫ menelliḫ-d ffuġġ ḫ-där-s sa-d-mraw ew-wass, qʷṣi-ḍeḫ (11 *bis*) där-waɛṛaben. Ruḥḥ (11) yät-tedeggwät, ḫ-där yät-temġart, teṭṭåf sin-d-mrawt ĕn-teġyult ḫ-iġʷyäl-enn-sen ; ššeḫ där-s imensi s-wudi

(1) Mis pour *yän-wass* après assimilation de la nasale *n* par la semi-voyelle *w*.

(2) Mis pour *yän ufeqqir*. On trouve dans *afeqqir* le redoublement inconditionnel de la vélaire sourde et occlusive *q*.

(3) Mis pour *rad-t* après assimilation de la dentale sonore occlusive *d*, par la sourde correspondante *t*.

(4) Mis pour *yän-lwali* après assimilation de la nasale *n* par la vibrante linguale *l*.

(5) Dans le parler des Chtouka, le prétérit négatif en *(i)* interne ou externe est rarement employé. Il en est de même dans d'autres parlers du Sous.

(6) Mis pour *ffeġ-eġ* : je sortis.

(7) Mis pour *zeḫ* ou *zeġ* « de d'origine » des autres parlers.

(8) Remarquer que le thème d'aoriste de ce verbe emprunté à l'arabe est en *i* initial, le thème de prétérit étant *qʷṣad* ; un thème d'aoriste en *qʷṣid* est également employé.

(9) Nom composé mis pour : *eḍḍfer-n-yisem*, littᵗ. ce qui suit le nom, c.à.d. le surnom. La nasale *n* a été assimilée par la semi-voyelle *y*.

(10) Mis pour *n-Merrakʷs* après assimilation de la nasale linguo-dentale *n* par la nasale labiale *m*.

(10 *bis*) On peut dire indifféremment *ffeġġ* ou *ffuġġ*. Le sens est le même : « Je suis sorti, je sortis. » C'est la première forme qui est la plus employée chez les Ikounka.

(11) Mis pour *ruḥeḫ*, après assimilation de la vélaire sourde spirante *ḫ* par la laryngale sourde spirante *ḥ*.

(11 *bis*) On peut dire indifféremment *iqʷṣideḫ* et *qʷṣideḫ*, mais c'est la première forme qui est la plus courante chez les Ikounka.

d-uġu. Tenna-yyi : « šetta (1), a-Sidi-Ḥmäd-u-Musa ! » ; tesġʷi-yyi eṭṭeεm, tenna-yyi : « labudd at-teššet ! » Lliḫ usiḫ tadekmit elli-zwarn, smuqleḫ s-wakäl, iḍheṛ iyyi-d elbehmut elli-f-tella ddunit, at-t-igan d-uzger (2) ; smuqleḫ daḫ s-igenwan ar-ttannäyḫ lεaṛš d-elkʷṛsi. Ukän inna Sidi Ḥmäd-u-Musa : « ffuġġ ḫ-där-s, qʷṣiḍeḫ ġilli-ḫ at-taqqläy tafukt, mmiqqireḫ (mmuqqureḫ) (3) yaw-wrgäz ġar isiyyeḫ. Ruḫḫ did-s kkust (3 *bis*) tedeggʷätin, fleḫ-t, dduḫ s-där Sidi Muḥemmäd u-Yasin ; afeḫ-t-inn iksa, ukän, iṛeεman d-waεṛaben (4) ; εelmeḫ-ten, nniḫ-asen ; « ġzät ġġid (5), ra-nn gi-s tafim yäl-lwali ḫ-lawliya n-Ṛebbi ! » Ġzen ġik-elli s-asen enniḫ (6) ur-enn gi-s ufan walu, ar-iyyi kkäten aylliḫ εeläin a-iffuġ ṛṛuḫ-inu. Ġzen tis-snât-twäl, afin-t-inn ; ur-skarkseḫ ḫ-ma-s-asen enniḫ (6) abla lliḫ fell-i yara Ṛebbi ġik-änn. Ibedd-ed fell-i kra, inna-yyi : « tbeqqa-y-k (7) sul yät-tekklit at-teššet akuṛây, ukän telkemt elmartaba lli lekmen lawliya. Nniḫ-as : « mat-tgit a Sidi ? » Inna-yyi ḫ-elwižab-inu : « Nekkin (nikkin) (8) a-igän εebdu-llah ben Bṛahim, yiwi-s n-εebdu-llah elžalil elli yumẓen taġanimt ḫ-där Sidi Mḥemed u-Sliman Agizul, af-fellä-s irḍû Ṛebbi, isserḍu-t. » Ukän zäydeḫ ar-zzigizeḫ s-elžiht n-ġilli ḫ-a-t-taqqläy tafukt sa d-mraw ĕw-wass ur-žžu ššiḫ abla tugʷa. Illiḫ ilkem wis-s ettäm d-mraw, tḫalf-iyyi ennefst-inu, tenna-yyi : « Man-ik a-rat-teg twada-nn-eḫ ? Naf-ĕnn kra l-lḫalayyiq eεränin, ilmawen a-igän timelsit-enn-sen ; nṛûḫ där-sen snät-tedeggwätin, ur-där-sen nešša abl aġu (8 *bis*) iqqûṛn. Ar-daḫ nezzigiz, lliḫ där-sen neffuġ, sin d-mraw ew-wass ḫ-tagänin d-elḫlawät ; ur-žžu neẓṛâ ḥetta yän. Illiḫ nelkem lεažam s-ha-y-k (9) yaw-wrgäz (10) mu-tekkes tîṭṭ, iksa ulli, nsėllem fellä-s, irar-aḫ ssläm, mkelli iwažben, nḍalb-as inebgiwen n-Ṛebbi. Inna-y-aḫ : « mreḥba bi-

(1) Remarquer l'emploi de l'impératif de l'aoriste intensif ou forme d'habitude *šetta* : mange donc, mange et « re-mange ».

(2) A l'inverse de ce que l'on trouve dans certains parlers, le nom, régime de la copule attributive (*d*) « c'est » est mis à l'état construit.

(3) Ces deux thèmes d'aoriste sont possibles, mais le plus employé chez les Ikounka est *mmiqqir*. Le thème de prét. est *mmaqqar*.

(3 *bis*) Mis pour *kkuẓt* « quatre au féminin » après perte d'emphase.

(4) Littᵗ. « je le trouvai paissant des chameaux en compagnie d'Arabes ».

(5) Expression composée de *ġ* préposition « dans » et de *ġid* adverbe de lieu « ici ».

(6) Le verbe *ini* « dire » s'emploie souvent avec un régime indirect introduit par la préposition *s* « avec instrumental ». On dit : « dire avec quelque chose » plutôt que « dire quelque chose. »

(7) Mis pour *tebeqqa-y-ak*, mis lui-même pour *tebeqqa-ak* ; la semi-voyelle *y* sert à rompre l'hiatus.

(8) Les deux formes sont connues, mais la plus employée chez les Ikounka est *nekkin*.

(8 *bis*) Mis pour *abla aġu* : la première voyelle est supprimée pour éviter l'hiatus.

(9) Mis pour : *s-ha-y-ak* : « voici que à toi » voir la n. 7.

(10) Mis pour : *yăn urgäz*.

kʷn ! » yawi-y-aẖ s-ġilli ẖ-izdeġ ; ikšem s-yay-yfri (1), nekšem did-s, iqqen imi-y-yfri (2)-y-ann s-yät-teziggt u-ras-tt (2*bis*) -ismuss abla s-idaw ɛešrin (3) ew-wrgäz, yasi-tt waḥdu-t, iqqen-t ser-s, ur-as gi-s yiws ḥetta yän. Isserġ leɛfiyt, iġers-aẖ iy-yzimmer (4), išwi-y-aẖ tifeyyi (tifiy-yi) (5) ayllih nešbeɛɛa ; inna-y-aẖ : « is-sul tram kra nġ-edd ůhů ? » Nenna-y-äs : « yiwda-y-aẖ ġaylli nešša. » Inna-y-aẖ : « nekki ur-ta mmensiẖ (6), man-za imensi-nu ? yän gi-wn (7) a-rat-t-ig. » Nenna-y-äs : « ur-ak-t-iqʷbil Ṛebbi, iẖ tgit amuslem iḥeṛm-ak Ṛebbi tifeyyi n-bnädem. » Iwažb-aẖ, inna : « ur giẖ amuslem, akafriy ad-giẖ, ḍebbṛåt-iyyi ẖ-imensi-nu s-yän gi-wn. » Ukän nekki d-usemmun-inu, kra igä-t yän gi-ẖ (8) yiri a-izzwur agayyu-nn-es aṣ-si-s (9) immens lhišt-elli. Inna-yy-usemmun (10) -inu : « nekki ur gig-i nnfiɛt i-medden, keyyi nra gi-k as-ser-k senfɛun. » Nniẖ-äs : « ma-y-k iḍheṛn ? » Inna (11) : « lḥasanät ur gi-sent šekkiẖ ? » Ukän iqeṛṛeb-ěnn usemmun-inu s-där-s, yamẓ-t ẖe-tġṛůṭṭ ar-t-išetta ; ayllih-t kullu ikemmel, immet (at-t-irḥem Ṛebbi !). Igelleb sul s-aylli-d yagurn ẖ-izimmer-elli mu-y-aẖ iġers, išš-et, inna-yyi : « Keyyi a-ra-ig lefḍůṛ-inu azekka bekri ». Ukʷän igʷn f-teqqenštella-nn-es (12), iṭṭes ; nkerẖ asi-ẖ-d amesmåṛ elli-ẖ-aẖ issenwa tifiyyi (13), geẖ-t-inn ẖ-leɛfiyt, ayllih izeggʷaġ ẖšuẖ-t ẖ-tîṭṭ elli-s sul isfaw, tebbaqqî, iggʷt (14), inker, itabɛa-yyi, ar-iyyi isiggil, kšemẖ-as ger-wulli, ur-iyyi yufa inna-yyi : « Mani-ẖ rat-teffuġt, azekka amẓeẖ-k ẖ-imi l-lbäb. » Ruḥḥ ar-ṣbaḥ ; igelleb tizig-

(1) Mis pour : *yän-ifri.*

(2) Mis pour : *imi-n-ifri.*

(2 *bis*) Mis pour : *ur-rad-tt* > *ur-rat-tt* > *ur-ras-tt* > *u-ras-tt.*

(3) Mis pour : *sin-idaw-ɛešrin* « deux groupes de vingt » en passant, après chute de la consonne *n*, par *si-idaw-ɛešrin* ; *idaw* étant ici un préfixe indice de pluriel de même valeur que *id* et *ida.*

(4) Mis pour : *i-izimmer.*

(5) Comme pour *nekki* et *nikkin* les deux formes sont possibles, mais c'est *tifeyyi* qui est le plus employé chez les Ikounka.

(6) Du verbe : *mmens* avec redoublement inconditionnel de la labiale nasale *m* à l'initiale.

(7) On pourrait encore avoir *gig-un* « parmi vous », mais c'est *gi* forme allongée de la préposition *ġ* « dans, parmi » qui est le plus employé chez Ikounka.

(8) Mis pour : *gi-neẖ* « d'entre nous, parmi nous. »

(9) Mis pour : *ad-si-s*, après assimilation de la dentale *d* en sifflante *s* ; *si* est comme *ser*, la forme allongée de la préposition *s* « avec instrumental ».

(10) Mis pour : *inna-yyi-usemmun-inu*, après élision de la 1re voyelle de l'hiatus *i-u.*

(11) Mis pour : *ma-ak-iḍhern* > *ma-y-ak* > *ma-y-k.*

(12) *taqqenštella*, pl. *tiqenštellatin* ou *tiqenštellawin* « nuque ».

(13) Littt. « dans lequel il nous avait fait cuire la viande. »

(14) *ggʷet* (rḍel) ; variante de *ggʷed* ; h. *tteggʷtät*, n.v. *aggʷet* « avoir peur, être effrayé ». *ssiwed* (r.) ; h. *ssiwid* ; n.v. *asiwed* « faire peur, effrayer ».

get-elli-s-iqqen imi y-yfri (1), isekkus ar-iṭṭåy ulli-nn-es ar-fellä-sent izzräy afus-enn-es, ukʷän ar-tteffʷġent yät s-yät ar-asent ittegger ṛubbama (2) ad did-i immuqqur (immiqqir), nniẖ d-iẖf-inu : « man-ik a-rad skerẖ ad-äs fellteẖ ? » ilehhem (3) -iyyi Ṛebbi illiẖ ira a-yy-iẖfeḍ (4) gi-s ; lseẖ ilem ey-yzimmer (5) elli-mu-y-aẖ iġers, ffuġġ ġ-ger-wulli, ur-did-i immaqqar ufus-enn-es, lḥemdu-lillahi, Ṛebbi lɛalamin, beddeẖ, aylliẖ kullu idî ulli-nn-es, inna-yyi : « mani-ẖ tellit ? » nniẖ-as : « ha-yy a-leɛdu (6) n-Ṛebbi, ffuġġ a-y-aġʷẓniwen ew-waġʷẓniwen (7). » Ukan ar-zzigizeẖ ; illiẖ-as nejmeẖ qʷṣideẖ (8) ġilli ẖ-at-taqqläy tafukt ɛešrin d-semmuz-d-mraw ew-wass (9) ; ḥezneẖ, inġa-yyi lhemm ew-wsemmun-inu (10) lli išša waġʷẓen ; ur-a šettaẖ abla ṛṛbiɛ. Illiẖ lekmen wis-s ɛešrin d-esḍîẓ (11) d-mraw ew-wäss tenna-yyi nnefst-inu : « ġik-äd ur-rat-t-isker ḥetta yän, ha-t-i nmerret bahra, inġa-y-aẖ žžuɛ, rewwaḥ an-neddu s-elžiht el-lɛemmåṛt ! » Ar-zzigizeẖ tabɛaẖ-tt, tenna-yyi : « tuft kullu medden » Nniẖ-as : « Kemmi, ufen-kem kullu medden » s-ha-y-k izmawen d-lawḥaš qʷṣaden-iyyi-d ar-ttezhären. Tenna-yyi nnefst-inu ġik-elli bderẖ : « a-iɛdeln iẖ gi-sen tenžemt ar-kiẖ d lekmen, teġlit s-taddägt-äd ey-yigg (12), ṛubbama at-tfellett iy-yzmawen (13). » Nniẖ-as : « ur-iyy-irḍå (14) Ṛebbi tirura ẖ-elmqadir-enn-es. » Ssaġʷdeẖ-tt ḥaylli ttini. (15) Ukän bedden fell-i kullu-ten, ar did-i žruken (16), beṛṛmen-iyyi ẖ-tesga tafasiyt ula taẓelmåṭṭ, yall yän gi-sen aḍåṛ-enn-es, ibẓeḍ fell-i. Ukän nniẖ i-nnefst-inu : « Is-am

(1) Mis pour : *imi n-ifri* > *imi n-yfri* > *imi-y-yfri.*

(2) *ṛubbama* « peut-être, dans l'espoir de... ».

(3) *lehhem* « inspirer qqn. (Dieu) (emprunt à l'arabe).

(4) Mis pour : *a-yyi-iḥfeḍ*, après chute de la 1re voyelle de l'hiatus.

(5) Mis pour : *n-izimmer.*

(6) Mis pour : *ha-yyi a-leɛdu.*

(7) Mis pour : *n-waġʷẓni wen*, après assimilation de la nasale *n* par la semi-voyelle vélaire *w.*

(8) Variante de *iqwṣideḫ.*

(9) Même assimilation qu'en (7).

(10) Mis pour : *n-usemmun-inu.*

(11) Mis pour : *esḍiṣ-d-mraw*, après passage, au contact de la sonore *d*, de la sifflante sourde *ṣ* à la sonore correspondante *ẓ*.

(12) Mis pour : *n-yigg* « du pistachier térébinthe », après assimilation de la nasale *n*, par la semi-voyelle palatale *y*.

(13) Mis pour : *i-izmawen* « aux lions ».

(14) Mis pour : *ur-iyyi irḍå Rebbi,.*

(15) Litt. : je redressai ce qu'elle disait.

(16) *žrek* (rḍ.) *(did-s)* ; H. *žruk* ; n.v. *ažrak* : « se rapprocher de qqn. au point de le toucher ; entrer en contact. »

ur-ĕnniḫ ufen-kem kullu medden ? Smuqel ma-yy-isker (1) yizm-äd ? » Ukän yamẓ yay-yizem (2) agayyu nu, išekšem-t kullu d-imi-nn-es imikk ĕn-tessaεt, imil irẓm-iyyi. Ġaldeḫ is-d (3) iffuġ eṛṛůḥ-inu ḫ-ger iġariwn-inu. Ar-zzigizeḫ ttäm-wussän yåḍnin. Wis-s-etteẓå ar-ttannäyḫ kra-l-lʷġbṛå ḫ-yät-talät zun-d tammurġi ḫe-tgira-w-wäss, ar-enn teṭṭåṛ ḫ-imi-y-yät (4) lhišt ḫ-ger sin idrären, imi-nn-es irẓem ar-tezzeḥluluf Kra-tt inn ilkmen ey-ygḍåḍ (5). Sekkuseḫ ḫ-där-s sa-wussän ar-tteεežžäbeḫ ḫaylli ẓriḫ. Wis-s ettäm ar-zzigizeḫ, ḥukkuḫ tawada (6) ḫ-tagänin d-elḫlawät sin-d-mraw-ew-wäss, afḫ-ĕnn kra y-yrgäzen (7) ar-keššmen s-temzgida-nn-sen ḫ-kra-igän tasga. Kešmeḫ did-sen, neεlen-iyyi ġik-elli tteneεaln medden ššiṭån, yasi-yyi yän ḫ-wakäl ar-isliliy wayyåḍ ĕlmakän ĕlli-ḫ-beddeḫ. Nekreḫ, smaleḫ (8) udm-inu s-elžiht n-kra, anšekk ĕn-tayniwin a-ila ḫ-tiġzi, iqʷṣideḫ där-sen, afḫ-ĕnn tumġarin ar-ttagʷment amän s-wayddiden ey-yṛeεman (9), gellbend-d ar gig-i tteεežžäbent t-temẓki-nu (10) ar-iyyi ttasi yät gi-sent ḫ-ufus-enn-es, tefk-iyy-i-tayyåḍ ar gig-i tteεžžäb, tamẓ-iyyi yät, teg-iyyi ḫ-tedikelt-enn-es, tawi-yyi s-elžiht ĕn-tazdeġt-enn-sen, aškin-d (11) ḫ-kra-igän tasga d-kra igän elma-kän ar-tteεžžäben. Kra-igä-tt yät gi-sent tasi-yyi ḫ-tedikelt essaεt, tefk-iyy-i-tayyåḍ ayllih teqqeṛṛeb tedeggʷät ; tġers temġart-elli-yyi yusin i-yya-unekkur (12) en-tiġåṭṭen, tenna-yyi : « A-y-argäz iḫ tgit lins neḫ eššiṭån ešš tifiyyi, tluḥt iḫsän, at-ten ur-tegeẓẓt ! » imil shuḫ, geẓẓeḫ iḫsän, inker yaw-wrgäz, izbu-yyi kra w-wzebbäy (13) iḍeṛṛån, yut-enn sr-i ḫe-tgira n-tazdeġt-enn-sen, irẓ ufus-inu, ifelleq ugayyu-nu. Ggawreḫ ar-sbaḥ, tasi-yyi yät-temġart, tg-iyyi ḫ-ufešku-w-wġu (14), teḥbu-

(1) Mis pour : *ma-yyi-isker.*

(2) Mis pour : *yăn-yizem.*

(3) *Ġald is-d* « croire, penser que. »

(4) Mis pour : *imi n-yăt.*

(5) Mis pour : *n-igḍ̊åḍ.*

(6) « Je pressais la marche, je forçais la marche », *ḥukku* (ddu) a généralement le sens de « frotter ».

(7) Mis pour : *kra n-irgäzen.*

(8) *smil*, Pr. *smal*, H. *sṃal*, n.v. *asmal* : « tourner vers, s'orienter vers, se diriger vers » ; var. *snal* (r.) ; *snil*, Pr. *snal*, H. *snil* ; var. *snal* (r.), H. *snal.*

(9) Mis pour : *n-iṛeεman.*

(10) Mis pour : *d-temẓki-nu* « avec ma petite taille » ; *tameẓki* est le nom verbal du verbe *imẓikk* « être petit », Pr. *meẓẓikk*, H. *ttimẓikk*, et de sa variante *imẓiy*, Pr. *meẓẓiy*, H. *ttmẓiy.*

(11) Le sujet sous-entendu est *medden* « les gens ».

(12) Mis pour : *i-yän-unekkur*, après redoublement (ou allongement) à l'état construit de la semi-voyelle palatale *y* et chute de la nasale *n.*

(13) Mis pour : *kra n-uzebbäy.*

(14) Mis pour : *n-uġu.*

yyi imikk en-tessaεt ukän balakeẖ, ffuġġ ẖ-där-s ttäm-wussän nġ-edd mraw, tešthu nnefst-inu tifiyyi-y-yfullusen (1) t-tegläy nwänin s-labẓåṛ. Nniẖ-as : « ur-tufit aġaras s-umetšu ĕn-tfiyyi t-tegläy ! Snaleẖ (snileẖ) i-mmnid (2) ĕn-tazdeġt, ar ttannäyẖ leεmmåṛt, lekmeẖ-tt ẖ-iger-ey-yi̊ḍ (3), beddeẖ (biddeẖ) (4) ẖ-imi y-yaw-wurti (5) ; imakern ar-yadelli ttakʷern ẖ-wurti-y-ann, amẓn-iyyi id-bäb-ew-wurti (5), ššin-iyyi akuṛåy, kerfen-iyyi s-izakärn ar-ttinin : « wa-ymiker ! » (6), gudn-iyyi ẖ-tamärt-inu, ar-ttinin : « wa-ymiker, kiyyi ab-bedda (7) ittakʷern ẖ-wurti-nn-eh ! « Fkin-iyyi i-yyay-yismeg (8), bahra išeqqan, ism-äs Maymun, iṭṭef ẖ-ufus-enn-es yaw-wsewwåḍ (9), inna-y-asen : « ažžät-t, ra-y-s ššeẖ akuṛåy igguten. » Ar-iyyi ikkät ẖ-uhlig-inu, sḥessaẖ-t nniẖ ibbaqqi̊ ; igelleb-iyyi f-ukrum ar-iyyi daẖ- gi-s ikkät (10), imil yamẓ afus-enn-es, inna-y-asen : « essfeldeẖ ey-yäl-lhatif (11) inna : « wa Maymūn, wa-ḥeqq-eḷḷåh leεḍim, ur-sul ttezayätt yät-tayyiti i-lwali n-Ṛebbi s-ufus-enn-ek, as-sär (12) låḥ afus (13) -enn-ek ẖ-ettmi-nn-es ! » Keddben-t imeddukkʷäl enn-es ; yamẓ yay-ysmeg yaḍnin asewwåḍ, yut-iyyi, ḍern ifassen-enn-es ula iḍåṛṛen-es, akufen-d ẖ-ettmi lliẖ-ĕnn ttġʷin, asin-t imeddukkʷäl-enn-es, awin-iyyi i-bäb-ew-wurti se-tgemmi-nn-es, ifk-iyyi tifiyyi y-yfullusen t-tegläy nwänin s-labẓåṛ, ššeẖ ayllih šebeεεaẖ (14) nniẖ i-nnefst-inu : « ġaylli tešthat ur-t-teššit ayllih fellä-s teššit ur-d-imikk d-ukuṛåy ! ». Ar daẖ zzigizeẖ, menelliẖ där-sen ffuġġ, ttäm-wussän ; lekmeẖ yaw-wlgʷmåḍ (15) iṭṭåf sa iguyya ; iεeṛḍ-iyyi, iguyya-nn-es llän gi-sen sin-d-mraw ey-yisk (16), yili

(1) Mis pour : *n-ifullusen.*

(2) Redoublement inconditionnel de la labiale nasale *m* à l'initiale ;.

(3) Mis pour : *iger n-yi̊ḍ*, litt[t]. « le champ de la nuit », c.à.d. à la fin de la nuit.

(4) Comme pour *nekki* et *nikki*, *tifeyyi* et *tifiyyi*, les deux formes *bedd* et *bidd* sont possibles, mais c'est *bedd* qui est le plus courant chez les Ikounka.

(5) Mis pour : *yän-wurti* et *bäb n-wurti.*

(6) Mis pour : *wa-y-imiker.*

(7) Mis pour : *ad-bedda.*

(8) Mis pour : *i-yan-yismeg.*

(9) Mis pour : *yän usewwâḍ.*

(10) Remarquer la place des mots dans cette proposition : le préverbe, le pronom régime direct, l'adverbe, la préposition et son pronom affixe et enfin le verbe à l'aoriste intensif.

(11) Mis pour : *i-yän lhatif.*

(12) Mis pour : *ad-sär* « que certes », après assimilation de la dentale *d* par la sifflante *s*

(13) Dans cette expression *afus* n'est pas, en dépit des apparences, le sujet de *laḥ*, mais son régime direct. Tout semble se passer comme si *laḥ*, avec le sens de « faire disparaître », avait un sujet non exprimé.

(14) Noter le redoublement inconditionnel de la laryngale sonore ε du verbe *šebeεεa*, « être rassasié » emprunté à l'arabe *šbaε.*

(15) Mis pour : *yän-ulgʷmåḍ.*

(16) Mis pour : *n-yisk.*

ššeεeṛ zun-d ššeεṛ ew-wnekkur (1) ar-tneṭṭeṛ (2) leεfiyt ḫ-wallen-enn-es d-imi-nn-es, ar-izräy ḫ-eṛṛegg-ann sa-wussän, ur-ssineḫ mani-s-idda. Aylliḫ izri nekerḫ, seġleḫ laṭeṛ-enn-es ġ-illi ikka, afeḫ-enn gi-s s-idaw-εešrin d-sin ey-yġil (3) ḫ-turrut-enn-es, amma tiġzi-nn-s ur-tt-iεlim abla Ṛebbi. Ar-zzigizeḫ, imil illiḫ ṭṭåseḫ yašk-ed sr-i yal-lhatif ḫ-där-Ṛebbi inna-yyi : « Wa Ḥmäd-u-Musa is-tessent ma iga ulgʷmåḍ-ad ? « Nniḫ-as : « ůhů ». Inna : « aḫ-iga d-iblankiwen n-žahennama » (4). Aṛ daḫ zzigizeḫ men-ġinn kkůẓ-wussän yåḍnin, lekmeḫ leεmmåṛt, afḫ-enn medden-enn-es ar-tteẓgen tifunäsin tiseggänin, kra-igä-tt tafunäst teṭṭåf yay-yisk ḫ-tuẓẓumt ew-wgayyu (5)- nn-es, ikkuṭṭi (6) zun-d taẓerẓåyt en-tarušt, timġal-enn-sent ḥetta nettenti ġik-änn ad-gänt. Kkeḫ där-sen sa-wussän, ur-a-šettaḫ abla aġu iqqůṛn. Ar daḫ zzigizeḫ semmuz-d-mraw (7) ěw-wass ḫ-tagänin d-elḫlawät ; afḫ-ěnn yaw-wrgäz, ar-ikkerz, itabεa-t imġi ; beddeḫ där-s aylliḫ-d tuška temġart-enn-es temšeḍ iḫf-nn-es, tġʷm-t s-elḥenna, tg-as tužžut, tenna-y-äs : « Wā flän ! ažž tayyugʷa, rewwaḥ se-tegemmi-nn-eḫ, ha-nn tella där-neḫ temġra ġass-äd, yiwi-k immut. » Ifel tayyugʷa-lli, imun did-s, aylliḫ-ěnn-imḍel yiwi-s ifk i-medden ṭṭeεm ; ššin-t. Nekki, illiḫ ddän, umẓeḫ tayyugʷa, kerzeḫ imikk. Illiḫ-d igelleb yaf-ed ġaylli kerzeḫ iẓeggʷaġ ur-d-gi-s immġi (8) walu, aylli ikerz entta izegzaw, immġi kullu. Inna : « ad-aḫ gi-k iḥfeḍ Ṛebbi !, ḥaqqän kiyyi izd tamazirt l-lemġrib elli-ḫ a-sġuyyun f-elmayyit a-ḫ tellit ? ». Ar-daḫ zzigizeḫ men-ġinn εešrin ew-wass d-sin ḫ-tagänin d-elḫlawät, afḫ-enn kra-m--medden zedġen ġar ḫ-ifrän, ar-kkerzen tideggwätin, ar-tterwäln i-tafukt izaliwn. Nniḫ-asen : « inebgiwn n-Ṛebbi ḫ-uzäl ! » Nnän-iyyi : « merḥeba bik, a-inbgi n-Ṛebbi ! » Alleḫ allen-inu ḫě-tgemmi, ar-ttannäyḫ lektert ey-ylgʷmåḍen (9) nḫaläfnin, ha ma izegzawn, ha ma iwrraġen, ha ma

(1) Mis pour : *n-unekkur.*

(2) *nḍer* (rdel), H. *neṭṭer*, n.v. *anḍer* « bondir, sauter, et ici : jaillir (étincelle, feu).

(3) Mis pour : *sin-idaw-εešrin-d-sin n-iġil.*

(4) Littᵗ., ce dont il faisait partie c'était les serpents de l'Enfer, pour dire c'était un des serpents de l'Enfer.

(5) Mis pour : *n-ugayyu.*

(6) *kkuṭṭi* (r.), H. *ttekuṭṭuy*, n,v. *akuṭṭi* « être droit, non recourbé ».

(7) Mis pour : *semmus-d-mraw* « quinze ».

(8) Ici encore redoublement inconditionnel de la première radicale du verbe, la consonne labiale et nasale *m*.

(9) Mis pour : *lektert -n-ilgʷmåḍen.*

izeggʷaġen, ha ma imelluln. Tenna-yyi yät-tmġart gi-sen : « ag-gi-sen (1) ur-teksůṭṭ, ha-nn nettni ur-a-tteḍeṛṛûn abla wa-nna-ten iḍeṛṛån. » Tasi ifeškän ĕn-tuẓga, teddu at-teẓẓeg ulli ; taf-enn yaw-wlgʷmåḍ isḍṛ ḫ-tedeqqit ; tašk-ed yät-temġart tenna : « isseṛmi-y-aḫ ġayäd » ; terẓ tagläyt ew-wlgʷmåḍ-elli ; tenna-y-äs : « ur-aḫ sul teflem ma-ḫ-a-nttmussu. » Inna-y-äs ulgʷmåḍ : « ha-nn ssemm illa ḫ-tedeqqit ew-wkʷfäy (2), immut gi-s ulgʷmåḍ illiḫ terẓît tagläyt. » Tgelleb temġart-elli ar-daḫ tteẓẓeg, imil tekʷti-d is terẓå tagläyt-ew-wlgʷmåḍ, tesseεdr-as, tenna-y-äs : « Ṣamḥ-iyyi, ha-nn tagläyt-ew-wlgʷmåḍ, » ; tesseεdr-as, tenna-y-äs : « Ṣamḥ-iyyi, ha-nn tagläyt-enn-ek ur-tt-rẓîḫ besemma-nu ! » Iġli ulgʷmåḍ-elli s-iggi w-wfešku-w-wkfäy, iffi-t, isgʷn-t f-imi. Tenna-yyi temġart-elli : « ak-k-inn fella-ḫ yasi Ṛebbi, ifk-ak tagät, teffit-aḫ akʷfäy. » Nnih-as : « Issen Ṛebbi mat-t-iffin, ur-d nikk(nekk) at-t-iffin, at-t-iffin d-ulgʷmäd-elli-mu-terẓît tagläyt-enn-es. »

Ar-zzigizeḫ men-ġinn tawada en-ttäm-wussän, lekmeḫ kra-m-medden ,imeggṛåḍ a-ḫ reẓmen imawen-enn-sen (3), ifadden a-ḫ llänt wallen-ĕnn-sen (4) ur-lsän(lsin) abla eššεeṛ elli gi-sen immġin. Sellmeḫ fellä-sen, waläyn-ni ur-fell-i ruren essläm ; seqqsaḫ-ten, nniḫ-asen : « ma-igän laṣel-enn-un ? » Nnän-iyyi : « nekkni (nikkni) nga leεfayr (5) l-ležnun. » Sekkuseḫ ḫ-där-sen sa-wussân, balakeḫ dduḫ ar-zzigizeḫ sḍîs-wussän, lekmeḫ yän ṭṭîr azegzaw, iḫ itters f-eššžeṛt tizegziw, iḫ fellä-s yuyll teqqåṛ, iḫ daḫ itters f-täd iqqůṛn tizegziw. Nniḫ iyyn (5bis) : « la-ilaha illa-llah ! matta ġayäd ẓriḫ ? » Inna-yyi : « Wa Ḥmäd-u-Musa, eššẑṛat-äd gänt takniwin, ta-nna f-tterseḫ tizegziw, teqqåṛ ḫta-nn yåḍnin ; iḫ tterseḫ ḫ-wakäl izegziwnt kullu ; ġik-änn ad-gänt takniwin d-urgäz, ta-nna däṛ-irůḫ tili d-elḫaṭeṛ-enn-es, tefeqqeεεa (6) ḫtä-nn yåḍnin. »

Ar-daḫ zzigizeḫ tawada n-siw-wussän. Wis-s kråḍ lekmeḫ kra-m-medden ṭṭåfen tiġåṭṭen mellulnin, inekʷran-enn-sent kullu seggänn.

(1) Mis pour : *ad-gi-sen*, après assimilation de la dentale occlusive sonore *d* par la linguo-palatale occlusive sonore *g*. Rappelons que nous avons déjà rencontré pour *d* les assimilations suivantes :
d + f > f + f ; d + b > b + b ; d + s ; > s + s.

(2) Mis pour : *n-ukʷfäy*.

(3) Litt[t]. : c'est dans leurs cous que s'ouvraient leurs bouches.

(4) Litt[t]. : « c'est dans leurs genoux que se trouvaient leurs yeux. »

(5) Pl. de *leεfrit* ou *leεfriyt* « démon, diable, diablotin. »

(5 *bis*) *iyyn*, expression employée pour indiquer que l'on rapporte des propos.

(6) Remarquer dans ce verbe emprunté à l'arabe *fqaε* « se fâcher » le redoublement inconditionnel de la vélaire sourde occlusive *q* et de la laryngale sonore ε.

Ar-zzigizeḫ ttäm-wussän ; lekmeḫ yaw-wasif ingi s-teblankiwin d-iġardmiwen. Seqsaḫ ḫ-wasif-änn, nnän-iyyi medden : « asif ĕn-Send ayäd. » Dehšeḫ krȧḍ-wussän, yäsk-ed där-i ššiḫ Sidi εbd-el-qader eẑẑilani, ifk--iyyi taġanimt elli-zwarn, inna-yyi : « ssudu-tt ». Ssuduḫ-tt, ffayyelḫ s-tesga-y-änn ew-wasif-elli (1) ingin s-iblankiwen, tĕtters s-i (2) ḫ-Ayt-Bani-Isra'il, tayll (3) daḫ sr-i, tis-snät twäl, tetters-ĕnn sr-i ḫ-eṭṭeṛf n-eẑbel Qaf ; afḫ-ĕnn yaw-wrgäz ḫ-tama-w-wdrär-änn (3*bis*) ; inna-yyi : « assa-lamu-εlayka, a Sidi -Ḥmäd-u-Musa, mani trit ? » Nniḫ-as : « ma iga udrär-äd ? ». Inna-yyi : « adrär-äd, tawada nĕ-ṭṭeẓȧ yirn ag-gi-s iḫ-a taqqläyt, d-ġanškk-änn ḫe-tsila-nn-es, d-ġanškk-änn yȧḍnin iḫ-a gi-s tteggʷzt, waläynni i-wa-nna yuyllen s-laryäš-enn-es, amma wa-nna izzigizen zun-d kiyyi ur-a-t-addrän medden (4). » Ssuduḫ iyyn (5) taġanimt-elli, teffayyel sr-i, tetters-enn ḫ-iggi-w-wdrär ger-ti-zwarn t-takkʷẓȋn, afḫ-enn yaw--wrgäz yȧḍnin ġ-ġinn. Inna-yyi : « Wā Sīdi-Ḥmäd-u-Musa, iz-d-is tġaltt (6) is rad-d tekket ĕttmi i-ddunit ? Ha-nn sat-id-eddunit (7) a-illän ḫĕ-tgira--n-ḫtäd ur-tent kullu iεemmeṛ abla lmalayk. » Sgellebeḫ-d iḫf-inu ġakud--änn ; tubeḫ i-Ṛebbi. Innasul Sidi-Ḥmäd-u-Musa : «ufiḫ-ĕnn ḫ-iggi w-wdrär--änn yäl-lεin w-wamän mellulnin, berrednin, ukän nawaḫ lliḫ-ten swiḫ af-felläsen ššeḫ aġrum ĕn-temẓin ĕn-tmazirt ĕn-Daw-Semläl (8) ; ur-kem-melḫ aylli illän ḫ-leεqel-inu ayllih-d fell-i tbidd yät-temġart tefk-iyyi tangult baḫḫra-d teffuġ ḫ-ufarnu. Nniḫ-as : « ultt-man at-tgit ? » Tenna-yyi : « Tasemlält. » Turri, ššeḫ tangult-elli, suḫ amän berrednin, nniḫ d-iḫf-inu : « matta ġik-äd ? » Lliḫ ur-ẓûṛeḫ tamġart-äd nekerḫ, tabεaḫ-tt, ssuduḫ taġanimt-elli, ar-ttakʷleḫ ḫ-laṭeṛ-enn-es s-ha-y-k nelkem Masst ḫe-tmazirt ĕn-Sus, ḫ-ger-ti-zwarn t-takkʷẓȋn ; iriḫ ad-seqsaḫ ḫe-temġart-elli, ksuḍeḫ ag-g-i (9) ḍessȧn medden, man-tamġart a-s ra-y-sen (10) iniḫ,

(1) Mis pour : *n-wasif-elli.*

(2) Mis pour : *sr-i* employé un peu plus loin. La forme la plus courante chez les Ikounka est *s-i*.

(3) Remarquer les synonymes : *ayll, ffayyel.*

(3 *bis*) Mis pour : *tama-n-udrär-änn.*

(4) Litt^{t}. « les gens ne le mentionnent pas », pour dire « on l'ignore, on n'en sait rien ».

(5) V. note 5 bis de la p. 84.

(6) Mis pour : *tġaldt.*

(7) Remarquer ce pl. fém. obtenu à l'aide du préfixe *id*, indice du pl.

(8) Remarquer l'emploi dans la même fonction du préfixe *daw*, réduction de *idaw*.

(9) Mis pour *ag-gig-i*. *G-i* « dans moi » est comparable à *s-i* « avec moi » de la n. 2.

(10) Mis pour : *as--ra-y-asen.*

ma-nik a-ra iseqsa yän ḫ-bnadem enna-m-ur-issin (1) ism-enn-es ula tazdeġt-enn-es ? ». Sekkuseḫ ġ-ġilli, ggummiḫ ma-rad-skarḫ. Nniḫ d-iḫf-inu : « labudd ak-kullu (2) mmurriḫ-ḫ-Masst ṛubamma ad-did-s-mmiqqireḫ ! ». Ar-ukän zzigizeḫ s-ha-y-k-ĕtt tenna-yyi : « Wā Sidi Ḥmäd-u-Musa, kk-ed ġid, ḍfeṛ-iyyi-d ! » zaydeḫ tabεaḫ laṭeṛ-enn-es ayllih tekšem s-tegemmi--nn-es, tešekšem-iyyi ḫetta nekki, tsers-aḫ-d, nekki t-tarwa-nn-es, kra-n-eṭṭeεm, nemmens ser-s, tesgʷn tarwa-nn-es ayllih ṭṭåsen. Tenna-yyi : « Nekkin a-igän Taba-tεezza (3) Tasemlält, nker ad-did-ek muneḫ s-yäl-lmakän ! » Muneḫ did-s, nekšem d-lebḫeṛ, ar-nezzigiz f-wamän ġik-elli nezzigiz f-wakäl, tabεaḫ-tt s-elqʷdert n-Ṛebbi. Ayllih nelkem kra y-yrgä-zen ḫ-yät-tegzirt tenna-y-asen : « Ha Sidi-Ḥmäd-u-Musa lli-s-awn enniḫ. » Tfel-iyyi ḫ-där-sen, nnän-iyyi : « immut flän lwali n-Ṛebbi, nra gi-k at--teqqumt elmaqam-enn-es. » Nniḫ-asen : « kra g-i tram a-lawliya, lliḫ-awn ser-s. »

Ittawṛṛewwa (4) -d sul f-Sidi Ḥmäd-u-Musa, inna yaw-wäss ar-ismuqqul ḫ-iḍaṛṛen-enn-es : « la-ilaha illa-ḷḷahu, Muḥammad Rasulu-llah, ṣaḷḷa-ḷḷahu εalayhi wa sallama ĕεla ttaqdir iḫ iffayyel igider ard-as iḍeṛ erriš isemmġi-d wayyåḍ yayll daḫ si-s arkiḫ-as daḫ iḍeṛ kraṭ-ṭwäl (5) ur-ra ilkem illi-d kkän iḍaṛṛen-äd ! »

Ġid a-ḫ tkemmel leqqisset (6) elli nsemmεa (7) ḫ-imurruyn ĕn Sidi Ḥmäd-u-Musa ; yara-tt Bṛahim-u-Muḥammäd u-Sus ḫe-teqbilt ey-Ykʷn-ka (8) ḫ-elmuḍεa ey-yfġell (9) ḫ-ufus n-Ayt Baḥmän, at-t-iḥfeḍ Ṛebbi ḫe-tmuḍån l-leqalb ula ti-y-yḫsän (10), amin !

II. — TRADUCTION FRANÇAISE

Au nom de Dieu, le Clément et le Miséricordieux ; qu'il accueille en sa Miséricorde notre Seigneur Mahomet.

(1) Mis pour : *enna-mu-ur-issin*, la 1re voyelle *u* est tombée pour éviter l'hiatus.

(2) Nouvelle assimilation ; le *d* de *ad* a été assimilé par la linguo-palatale sourde et occlusive *k*, comme elle l'avait été par la sonore correspondante *g*.

(3) *Ṭaba* syn. de *lälla*.

(4) Verbe au prétérit de la forme passive ; emprunt à l'arabe du langage des clercs : « il a été rapporté »

(5) Mis pour : *kraṭṭ-twäl*, après emphatisation de la dentale *t* au contact de l'emphatique *ṭ*.

(6) (V. la n. 6 de la p. 194).

(7) Voir les n. 6 de la p. 194.

(8) Mis pour : *n-Yikunka*.

(9) Mis pour : *n-Ifġell*.

(10) Mis pour : *ti-n-yiḫsän*.

Voici ce que rapporte Sidi Ḥmad-u-Musa, le Semlali (1) ; que Dieu lui accorde sa grâce, après l'avoir par sa bonté et sa générosité rendu digne de cette grâce.

« Nous étions un jour en train de jouer à la balle quand, soudain, arriva un vieillard aux cheveux blancs. Il portait sur la tête un panier de figues fraîches. » Qui parmi vous, nous dit-il, portera pour moi ce panier sur la tête ? Dieu l'élèvera en un rang supérieur à tout autre et lui fera parcourir un pays que jamais aucun prophète ni aucun saint n'a encore parcouru. » Je mis, (continue Sidi Ḥmäd-u-Musa), ce panier sur la tête et accompagnai le vieillard jusqu'à sa demeure. Revenu chez mes compagnons, je m'assis et perdis connaissance. Je restai ainsi trois jours durant. Le quatrième jour, je sortis de ma maison (2) et me dirigeai vers Marrakech où vivait le saint Sidi Abd-el-Aziz surnommé et-tebbaɛ (3), que Dieu lui accorde sa grâce et nous fasse profiter de sa bénédiction, amen !

Arrivé chez le Saint, celui-ci me dit : « Sois le bienvenu, ô saint envoyé par Dieu ; Dieu t'élèvera en un rang supérieur et te fera parcourir des régions que n'a jamais traversées aucun prophète ni aucun saint. » Cela dit, il me frappa sur la tête et j'en demeurai étourdi pendant neuf jours. Le dixième jour, je quittai la demeure du Saint et je partis pour rendre une visite pieuse au tombeau de l'Elu (le prophète Mahomet), que Dieu lui accorde sa Miséricorde et le Salut éternel.

Arrivé à Médine, que Dieu accorde sa Miséricorde et le Salut éternel à ceux qui y sont enterrés, je me mis à la recherche du saint plein de vertus Sidi ɛabd-el-Qader eljilani (4) (Que Dieu lui accorde sa grâce après l'en avoir rendu digne). J'avais enduré beaucoup de fatigue à me rendre du tombeau du Prophète (5) à la demeure de Sidi Abd-el-Qader el-Jilani. Aussi ce dernier m'invita-t-il à enfourcher un roseau qu'il me présentait.

(1) *Sidi Ḥmäd -u-Musa*, originaire de la tribu des Ida-ou-Semlal, tribu berbère de l'Anti-Atlas, vivait au xe siècle (= xvie siècle de l'Hégire) ; après une jeunesse peu édifiante il se consacra à l'adoration de Dieu et acquit une grande réputation de sainteté ; il mourut en 97(1563) et fut enterré dans le district du Tazeroualt. Son tombeau y est encore l'objet de la vénération des tribus du Sous.

(2) Où on l'avait sans doute transporté pendant son évanouissement.

(3) Sidi Abd-el-Aziz ed-Tebbaɛ, saint mystique du xve siècle de notre ère, successeur spirituel de Muḥammad ben Sliman el-Jazuli, mourut en 914 (1508-1509) et fut enterré à Marrakech (cf. de Cenival, Art. *Marrakech* dans l'Encyclopédie de l'Islam et Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris, 1922 ; p. 274, n. 3).

(4) Saint mystique musulman qui vécut à Bagdad ; né en 470 (1077-1078) il mourut en 561 (1166). Il y a donc dans la légende un sérieux anachronisme.

(5) Pour alléger le texte français nous ne donnerons plus à la suite des noms des saints et des prophètes, les formules de prière les accompagnant dans le texte berbère.

Je m'y refusai et, le quittant, je marchai pendant dix-sept jours dans la direction des Arabes bédouins. (Etant arrivé chez eux) je passai la nuit chez une femme qui possédait douze ânesses de l'espèce asine particulière à ce pays. Je dînai, chez cette femme de beurre, et de lait. Mon hôtesse m'invitait instamment à manger en me disant : « Il faut que tu manges ! » Mais à la première bouchée, regardant vers le sol j'aperçus le bœuf qui constitue le socle sur lequel repose la Terre (1). Puis tournant mes regards vers le Ciel j'aperçus l'Estrade et le Trône divin. Je quittai, ajoute Sidi Ḥmad-u-Musa, la maison de cette femme et pris la direction du levant. Je rencontrai un homme qui consacrait son temps à parcourir la terre. Je l'accompagnai pendant quatre nuits, puis le laissant, j'allai chez Sidi Muhammad-u-Yasin (2). Je le trouvai en train de paître des chameaux en compagnie d'Arabes bédouins. M'adressant à eux, je leur dis : « Creusez le sol ici, vous y trouverez le tombeau d'un des Saints envoyés par Dieu. » Ils creusèrent à l'endroit indiqué, mais n'ayant rien trouvé ils me frappèrent tellement que je faillis en perdre la vie. Cependant ayant creusé une deuxième fois, ils trouvèrent le tombeau. Je ne leur avais donc pas menti, mais c'était Dieu seul qui avait décidé de mon sort. Quelqu'un se dressa, alors, devant moi et me dit : « Il te reste à recevoir une nouvelle bastonnade puis tu t'élèveras au rang réservé aux saints personnages. » « Qui es-tu donc, Seigneur ? lui demandai-je. — Je suis ɛabd-allah ben Brahim (3), fils de cet ɛabd-allah al-jalil (4) qui reçut le roseau (4) des mains de Sidi Mhammed ou Sliman le Jazouli (5), répondit-il.

(Ces propos échangés), je marchai pendant dix-sept jours, sans autre nourriture que de l'herbe, dans la direction du levant. Le dix-huitième jour mon âme (6) concupiscente se révolta et me dit : « Que signifie cette marche ? ».

(1) Dans la cosmogonie traditionnelle musulmane le mot *bahmūt* ou *bahamūt* désigne non le taureau mais l'énorme poisson qui le supporte. (Cf. GAUDEFROY DEMOMBYNES, *les Institutions musulmanes*, Paris 1921, p. 51). Dans les parlers berbères du Sud-Ouest marocain on appelle *lebehmut*, une fosse profonde, un précipice, un abîme. BEAUSSIER, dans son Dict. arabe français donne à *behmut* le sens de « abîme, gouffre ». Dans le « Supplément aux dictionnaires arabes » de DOZY, *bahmūt* est « une fosse profonde ».

(2) Il ne m'a pas encore été possible d'identifier ce personnage.

(3) Un Sidi *ɛebd-eḷḷah -u-Bṛahim* ou *Sidi-ɛebeḷḷa-u-Bṛahim* est enterré à *Yuf-Targʷa* chez les *Ayt-Wadrim* de l'Anti-Atlas ; il aurait vécu à la fin du XIIe s. de l'h. et au début du XIIIe.

(4) Symbole, ici, d'initiation mystique.

(5) Célèbre mystique musulman originaire des *Ida-Ou-Semlal* (Guezoula de l'Anti-Atlas) ; il mourut empoisonné à *Afourhal*, village des *Chiadma* entre 1465 et 1470 de l'ère grégorienne ; vers 875 de l'ère hégirienne. (Voir Ibn-el-Qadir, *Durrat-el-hižal*, éd. ALLOUCHE, Rabat 1934-1936, t. 1, p. 299 et Mohammed Ben Cheneb, art. *al-Djazuli* dans l'Encyclopédie de l'Islam).

(6) Il s'agit ici de *en-nafs el 'ammara bi-s-su'*, l'âme qui incite au mal.

Nous rencontrâmes [1] (cependant) des individus (presque) nus n'ayant que des peaux pour tout vêtement. Nous restâmes deux nuits chez eux sans manger autre chose que du fromage sec. Puis, les quittant, nous reprîmes notre marche et traversâmes pendant douze jours, des forêts et des déserts, sans y rencontrer âme qui vive.

Arrivés chez les Barbares, nous rencontrâmes soudain un homme borgne [2] paissant des moutons. Nous le saluâmes et il nous rendit notre salut selon les règles ordinaires. Lui ayant demandé l'hospitalité au nom de Dieu, il nous souhaita la bienvenue et nous conduisit à sa demeure. Nous entrâmes avec lui dans une grotte dont il ferma l'entrée d'un rocher que, seuls, quarante hommes pourraient remuer et qu'il souleva et plaça, cependant, tout seul, sans aide étrangère. (Cela fait) il alluma du feu, égorgea un mouton à notre intention, le fit rôtir, et, lorsque nous (en) fûmes rassasiés, nous demanda si nous voulions autre chose. « Ce que nous avons mangé nous suffit », répondîmes-nous. Il nous dit alors : « Moi, je n'ai pas encore dîné, et je me demande ce que sera ce dîner. C'est l'un de vous qui en sera la matière. » — Mais Dieu te l'interdit, lui répliquâmes-nous, et si tu es musulman, Dieu t'a rendu la chair humaine illicite. — Je ne suis pas musulman, nous répondit-il, mais infidèle ; arrangez-vous donc pour que l'un de vous me serve de dîner. » Chacun de nous se proposa alors pour être la première victime dont cette brute dînerait. » Je ne suis utile à personne, me dit mon compagnon, tandis que toi, selon nos vœux, dois servir à tous. » Je lui demandai ce qu'il voulait dire. — Je ne doute pas, répondit-il, que tu sois appelé à accomplir des actions agréables à Dieu. » Et, aussitôt, il se rendit auprès de la brute qui, le saisissant par une épaule se mit à le dévorer. Lorsqu'il l'eut achevé, mon compagnon était mort ; que Dieu l'accueille en sa Miséricorde !

La brute revint de nouveau vers les restes du mouton qu'il avait égorgé pour nous. Il les mangea et il me dit : « C'est toi qui, demain de bonne heure, seras mon premier déjeuner. » Là-dessus il se coucha sur le dos et s'endormit. Je me levai, je pris la broche qui lui avait servi à nous préparer la viande rôtie, et je la mis au feu. Lorsqu'elle fut rouge je l'enfonçai dans l'œil qui permettait encore à la brute de voir. L'œil éclata. La brute, effrayée, me poursuivit en cherchant à m'atteindre. Je pénétrai, en m'éloi-

(1) Sidi Hmad ou Moussa s'est adjoint un compagnon de route qu'il ne mentionne pas expressément mais qui intervient dans la scène suivante.

(2) Cet épisode a été rapproché de la légende du Cyclope (v. LAOUST et Gabriel GERMAIN, *loc. cit.*).

gnant de lui, au milieu des moutons. Il ne me trouva pas, mais il me dit : « Par où sortiras-tu ? Demain je t'attraperai à la porte. »

La nuit se passa. Le lendemain matin, la brute déplaça le rocher qui lui servait à fermer l'entrée de la grotte. Puis il s'assit et fit sortir les moutons tout en passant la main sur eux. Les moutons sortaient un par un et la brute les palpait dans l'espoir de mettre la main sur moi. Je me dis alors : « Comment ferai-je pour me tirer de ce mauvais pas ? » Dieu, voulant me protéger de cette brute, m'inspira (alors un stratagème). Je revêtis la peau du mouton que la brute avait égorgé à notre intention ; je sortis au milieu des moutons sans que sa main, Dieu en soit loué, me rencontrât. Je m'arrêtai et attendis qu'il eût fait sortir tous ses moutons. « Où es-tu ? me demanda-t-il ? — Je suis dehors, ô ennemi de Dieu, ô le pire des ogres, lui répondis-je. Et là-dessus lui ayant échappé, je me mis en route dans la direction du levant et marchai pendant trente-cinq jours. J'étais triste et soucieux en songeant à mon compagnon dévoré par l'ogre. Je ne mangeai en cours de route rien d'autre que de l'herbe.

Le trente-sixième jour mon âme concupiscente me dit : « Personne n'agit ainsi ; nous voici accablés de fatigue et morts de faim ; dirigeons-nous donc vers les pays des hommes ! » Je suivis son conseil et me remis en marche. « Tu vaux mieux que tous les hommes » me dit alors mon âme. — Et toi, lui répliquai-je, tu es inférieure à eux tous. » Et voilà que, soudain, des lions et des bêtes fauves se dirigent vers moi en rugissant. Mon âme me répète alors ses premiers propos et me donne le conseil suivant : « Si tu veux leur échapper, il est bon, avant qu'ils ne t'aient atteint, que tu montes sur ce pistachier térébinthe. Peut-être, de cette manière, échapperas-tu aux lions. » Je lui répliquai en protestant que Dieu ne m'approuverait pas de chercher à fuir le sort qu'il avait décrété.

Là-dessus, fauves et lions, arrivent sur moi, se frottent à moi, m'entourent de droite et de gauche, puis l'un d'eux, levant la patte, urine sur moi. Je dis alors à mon âme : « Ne t'avais-je pas dit que tous les hommes valaient mieux que toi ? Vois ce que m'a fait ce lion ? » C'est alors qu'un lion me saisissant par la tête l'introduit tout entière dans sa gueule et l'y garde un petit moment puis me relâche. Je crus que ma vie sortant d'entre mes épaules m'avait quitté. Je me remis à marcher pendant huit autres jours. Le neuvième j'aperçus à la tombée de la nuit, dans un ravin, un nuage de poussière qui paraissait dû à des sauterelles s'abattant dans la

gueule d'une énorme bête. Cette bête, ouvrait la gueule et avalait tous les volatiles qui se présentaient. Je demeurai là sept jours à m'émerveiller de ce spectacle.

Le huitième jour je repris ma route et pressai la marche en traversant douze jours durant, forêts et déserts.

Je trouvai (alors) des hommes qui entraient, dans leur mosquée par tous les côtés. J'entrai avec eux. Ils me maudirent comme les hommes le font pour Satan. Puis l'un d'eux m'enleva du sol pendant qu'un autre lavait à grande eau l'endroit où je m'étais arrêté.

Je me remis en marche en me dirigeant vers quelque chose qui me parut avoir la taille des palmiers. Je m'aperçus, en approchant, que c'étaient des femmes remplissant d'eau des outres faites (de peaux) de chameaux. Ces femmes, en se retournant, s'étonnèrent de ma petite taille. L'une d'elles me prit dans sa main, me tendit à une de ses compagnes qui, à son tour, s'émerveilla. Une des femmes, enfin, me saisit, me plaça dans la paume de sa main et m'emporta vers sa demeure. Les gens arrivaient de tous côtés et de tous lieux et me regardaient avec curiosité pendant que les femmes ne cessaient de me faire passer de paume en paume et cela jusqu'à l'approche de la nuit. La femme qui m'avait emporté chez elle, égorgea un bouc et me dit : « O homme, que tu sois un être humain ou un démon, mange de la viande et jette les os sans les croquer ! » Oubliant cette recommandation, je croquai les os. Un homme alors se leva, m'empoigna avec une violence à faire mal et me jeta derrière leurs demeures, la main brisée et la tête fendue. Je restai là jusqu'au matin. Une femme me prit et me déposa dans une jatte à lait qu'elle recouvrit .Un moment après je m'enfuis loin de la demeure. Huit ou dix jours après, mon âme concupiscente eut envie de chair de poulet et d'œufs cuits et assaisonnés de poivre. Je lui fis observer que nous n'en prenions pas la route. Je me dirigeai (cependant) vers les pays habités. J'aperçus une agglomération ; je l'atteignis à la fin de la nuit et je m'arrêtai à l'entrée d'un jardin. Ce jardin avait été pillé par les voleurs. C'est pourquoi, ses propriétaires s'emparèrent de moi, me rouèrent de coups de bâton, me ligotèrent en me disant : « c'est toi le voleur. » Tout en me tirant par la barbe ils répétaient : « Ah ! voleur ; c'est toi qui ne cesses de piller notre jardin. » Ils me remirent enfin entre les mains d'un esclave des plus méchants, appelé Maïmoun (1)

(1) Est-ce une allusion à *Sidi-Mimûn*, un des génies les plus importants ?

et armé d'une baguette. « Laissez-le moi, leur dit-il ; je vais lui donner une sévère bastonnade. » Et il se mit à me frapper si violemment sur le ventre que je crus qu'il éclatait. Après m'avoir retourné il en fit autant pour le dos. Mais bientôt il s'arrêta et dit à ses compagnons : « J'entends une voix mystérieuse qui me dit : « O Maïmoun, j'en atteste Dieu le Puissant, si tu donnes encore un seul coup, à ce saint de Dieu, ta main sera, sans aucun doute, détachée de l'extrémité du bras. » On ne le crut pas et un autre esclave s'emparant de la baguette, se mit à me frapper. Aussitôt ses mains et ses pieds, se détachèrent, arrachés des extrémités (des bras et des jambes) auxquels ils étaient attachés. Ses compagnons l'emportèrent et me conduisirent chez le maître du jardin. Ce dernier me fit servir des poulets et des œufs cuits et assaisonnés de poivre. Je mangeai et, une fois rassasié, je dis à mon âme concupiscente : « Tu n'as obtenu ce dont tu avais envie qu'au prix d'une sévère bastonnade. »

Je quittai ces gens-là et marchai pendant huit jours. Je rencontrai, me barrant le chemin, un serpent à sept têtes, chaque tête portant douze cornes. Ce serpent était velu comme un bouc et de ses yeux et de sa bouche le feu jaillissait (1). Pendant huit jours cette bête traversa la plaine sans que je puisse savoir où elle se dirigeait. Lorsqu'elle eut disparu, je me mis à mesurer les traces qu'elle avait laissées. Je constatai que sa largeur était de quarante-deux coudées ; quant à sa longueur, Dieu seul la connaît.

Je me remis en marche, mais pendant mon sommeil j'entendis une voix mystérieuse, inspirée par Dieu, qui me disait : « Sais-tu ô Hmad-u-Musa ce qu'était ce serpent ? — Non, répondis-je. — Et la voix ajouta : « C'était un des serpents qui peuplent l'Enfer. »

Je repris ma route et cheminai de nouveau pendant quatre jours. J'arrivai dans un pays dont les habitants trayaient des vaches noires. Chacune de ces vaches portait au milieu de la tête une corne toute droite et semblable à un piquant de porc-épic. Les queues elles-mêmes avaient cette forme. Je restai sept jours chez ces gens sans manger autre chose que du fromage sec.

Je me remis en marche et traversai, quinze jours durant, forêts et déserts. Je rencontrai un homme en train de labourer ; derrière lui, (le grain semé) levait de terre aussitôt. Je m'arrêtai à le regarder, lorsque sa femme arriva,

(1) Comp. cette description à celle qu'*El Ibšihi* donne du Dragon, dans *el-Mustatraf*, p. 99 du t. II, du texte arabe et p. 242 du t. II de la traduction française de Raux (Paris 1902).

la chevelure peignée, teinte au henné et parfumée. « Laisse là ta charrue, ô un tel, et rentrons à la maison ; nous sommes de fête, (littéralement de noce) aujourd'hui car ton fils est mort. » Le laboureur abandonna sa charrue et accompagna sa femme. Lorsqu'il eut enterré son fils il offrit un repas que les gens acceptèrent. Pendant ce temps j'avais pris la charrue et labouré quelque peu. Lorsque l'homme revint il vit que mes sillons étaient restés jaunes et que rien n'y avait poussé ; au contraire, ce qu'il avait semé était sorti de terre et était tout verdoyant. » Que Dieu nous garde de ta présence, me dit-il ; tu es sans doute originaire de ce pays du Maghreb où les gens se lamentent à la mort de quelqu'un. »

Et, quittant ces lieux, me voilà de nouveau en marche, traversant pendant vingt-deux jours, forêts et déserts. Je trouvai, enfin, des hommes, qui n'avaient pas d'autres demeures que des grottes, qui labouraient la nuit et fuyaient, le jour, la chaleur du soleil. Je leur demandai, au nom de Dieu, la permission de m'abriter chez eux de la chaleur du jour. « Sois le bienvenu, ô hôte envoyé par Dieu », répondirent-ils. (Entrant) dans leur demeure, je levai les yeux et aperçus une profusion de serpents de couleur différente, des verts, des jaunes, des rouges et des blancs. « N'aie pas peur d'eux, me dit une des femmes de ce peuple, ils ne font de mal qu'à celui qui leur en fait. » Cette femme, voulant aller traire les brebis, prit les ustensiles nécessaires à la traite ; elle s'aperçut qu'un serpent avait pondu dans une jatte. Une autre femme survenant alors dit en s'écriant : « Cette façon de faire nous lasse » et elle brisa l'œuf du serpent en ajoutant à l'adresse de ce dernier : « Vous nous encombrez ! » Le serpent lui fit observer que la jatte dans laquelle l'œuf avait été brisé et un serpent tué, contenait (désormais) du poison. Puis cette femme s'en alla traire mais, se souvenant qu'elle avait brisé l'œuf du serpent, elle lui demanda de l'en excuser en alléguant qu'elle ne l'avait pas fait exprès. Le serpent, cependant, montant sur la jatte à lait, la renversa en la vidant de son lait. La femme s'adressant alors à moi me dit : « Que Dieu t'éloigne de nous et qu'il te maudisse, tu as renversé notre lait ! » Je lui répondis que Dieu seul connaissait celui qui avait renversé le lait, que ce n'était pas moi mais bien le serpent dont elle avait brisé l'œuf.

Puis m'éloignant de ces lieux je me remis en route et marchai pendant huit jours. J'arrivai chez des êtres humains — dont la bouche s'ouvrait dans le cou et les yeux dans les genoux ; les poils dont leur corps était

couvert étaient leurs seuls vêtements. Je saluai ces gens mais ils ne me rendirent pas mon salut. Je les interrogeai sur leur origine et ils me répondirent qu'ils étaient les diablotins du peuple des démons. Je restai sept jours chez eux, puis, les quittant, je repris ma route et marchai pendant six jours. Je rencontrai alors un oiseau vert ; lorsqu'il se posait sur un arbre cet arbre verdoyait, lorsqu'il s'envolait, l'arbre se desséchait mais redevenait verdoyant lorsque l'oiseau se posait à nouveau sur lui. Je me dis, en présence de ce spectacle : « Il n'y a d'autre divinité que Dieu ! Que vois-je là ? ». L'oiseau me répondit en ces termes : « O Ḥmad-u-Musa, ces arbres sont comme les co-épouses d'un même homme ; l'arbre sur lequel je me pose verdoie pendant que l'autre se dessèche ; si je me pose sur le sol les deux arbres verdoient ensemble. Il en va de même des deux femmes d'un même homme ; celle chez qui il passe la nuit est heureuse alors que l'autre est mécontente. »

Je poursuivis pendant deux jours ma marche et le troisième jour j'arrivai chez des gens qui possédaient des chèvres blanches dont tous les boucs étaient noirs.

Huit jours après (j'atteignis) une vallée où grouillaient serpents et scorpions. Je demandai le nom de cette vallée et on me répondit que c'était celle du Sind. Je restai là trois jours, effrayé et perplexe. C'est alors que le Maître Sidi Abd-el-Kader el-Jilani, se présenta à moi me remit le roseau dont nous avons déjà parlé et m'invita à l'enfourcher. C'est ce que je fis et survolant la vallée où grouillaient serpents et scorpions, j'atterris sur mon roseau chez les Ayt-Beni-Israël. Puis le roseau, m'emportant de nouveau dans les airs, me déposa aux abords du Jebel-Qaf (1). Je trouvai là un homme dans le voisinage de cette montagne. Il me salua en disant : « Salut ô Sidi Hmad-u-Musa ! Où vas-tu ? » Je lui demandai de me décrire cette montagne. « Il faut, me répondit-il, neuf mois de marche, pour en atteindre le sommet, un temps aussi long pour en traverser le plateau supérieur et enfin neuf autres mois pour en redescendre le versant opposé. Et cela ne vaut que pour celui qui vole de ses propres ailes ; quant à celui qui, comme toi, marche à pied, personne n'en parle. » J'enfourchai donc mon roseau qui, m'emportant dans son vol, me déposa entre midi et le

(1) Dans la cosmogonie traditionnelle musulmane c'est le nom donné à l'énorme montagne, inaccessible aux *hommes*, *qui* entoure le monde terrestre (*cf.* M. STRECK, art. *Ḳāf*, dans l'Encyclopédie de l'Islam et Massé, *l'Islam*, Paris, 1948, p. 106).

milieu de l'après-midi, au sommet de la montagne (1). Je trouvai là un autre personnage qui me dit : « O Sidi Hmad-u-Musa, penses-tu avoir avoir atteint les limites du Monde ? N'oublie pas qu'il y a encore sept autres mondes après celui-ci, et tous ces mondes ne sont habités que par les Anges. » Alors je tournai la tête et fis à Dieu, acte de contrition.

Sidi Hmad-u-Musa poursuivant alors son récit ajouta : « Je trouvai au sommet de cette montagne une source d'eau claire et fraîche. Je souhaitai d'en boire en mangeant du pain d'orge que l'on cuit dans le pays des Ida-ou-Semlal. Ce souhait était à peine formulé dans mon esprit qu'une femme se présenta à moi et me remit un pain qui venait de sortir du four. « De quelle tribu es-tu, demandai-je à la femme ? ». — Des Ida-ou-Semlal, me répondit-elle en repartant. Je mangeai le pain, bus de l'eau fraîche en me disant : « Quelle aventure ! ». N'ayant pu rendre mes devoirs à cette sainte femme, je me levai, enfourchai mon roseau, et suivis ses traces. J'arrivai soudain à Massa, dans le pays de Sous (2), entre midi et le milieu de l'après-midi. Je voulus m'informer de cette femme, mais je craignis que l'on ne se moquât de moi. Quel signalement pourrais-je leur donner ? » Comment s'informer d'une personne dont on ignore et le nom et la demeure ? » Je restai donc sur place ne sachant quoi faire. Je me résolus enfin à parcourir tout le bourg de Massa dans l'espoir de rencontrer la femme que je cherchais. Je venais à peine de me mettre en marche quand je l'entendis me dire : « O Sidi Hmad-u-Musa, passe par ici et suis-moi. » J'avançai donc sur ses pas et la suivis jusqu'à sa maison. Elle entra et me fit entrer avec elle. Elle me servit à dîner, ainsi qu'à ses enfants. Le repas achevé, elle coucha ses enfants et attendit qu'ils fussent endormis ; elle me dit : « C'est moi la sainte Taba-Tɛezzá (3) des Ida ou Semlâl ; lève-toi que je te conduise dans un certain lieu. » Je l'accompagnai. Nous entrâmes dans la mer et moi, la suivant par la grâce de Dieu nous cheminâmes sur les eaux comme on marche sur le sol. Nous atteignîmes enfin une île où se trouvaient des hommes. Elle leur dit : « Voici Sidi Hmad-u-Musa de qui je vous ai entretenu. » Puis elle me laissa chez ces hommes qui me dirent : « Un tel, saint protégé de Dieu, vient de mourir ; nous te demandons de

(1) La légende attribue également à Sidi *Raḥḥāl el Buddāli*, saint marocain du XVIe siècle de l'ère grégorienne, un voyage au *Jebel Qaf*.

(2) Sur Massa, voir Montagne, *Une tribu berbère du Sud-Marocain*, dans « Hespéris », 1924, 4e trim.

(3) *Taba-Tɛezza* (ou *Lalla-Tɛezza*) *Tasemlalt* est une sainte du XIe siècle de l'hégire ; (*taba* et *lalla* sont deux synonymes utilisés dans les appellations respectueuses ; ils correspondent donc à « Madame » du français).

prendre sa place. » Je répondis à ces saints personnages que j'étais disposé à faire tout ce qu'ils attendaient de moi. »

On rapporte encore au sujet de Sidi Hmad-u-Musa qu'un certain jour, regardant ses pieds, il se prit à dire : « Il n'y a d'autre divinité que Dieu ; Mahomet, que Dieu lui accorde miséricorde et salut éternel, est son prophète. Si on suppose un aigle volant si longtemps qu'il en perde ses plumes, puis recouvrant ses plumes et les perdant encore reprenne son vol trois fois de suite (on peut affirmer) que cet aigle n'aura pas parcouru la distance couverte par les pieds que voici. » (1)

C'est ainsi que s'achève le récit, entendu par nous, des pérégrinations de Sidi Hmad-u-Musa (2).

Ce récit a été rédigé par Brahim ou Mohammad, originaire de la région du Sous, de la tribu des Ikounka, du village d'Ifrhel du clan des Ayt-Bahman (3). Que Dieu le protège des maladies, de celles de l'âme comme de celles du corps ! Amen !

Arsène Roux

(1) Cette réflexion de *Sidi-Ḥmâd-u-Musa* est rapportée par Justinard, *Notes sur l'histoire du Sous au* xv^e siècle, « Archives marocaines », vol. XXIX, p. 54.

(2) Ces pérégrinations de Sidi *Ḥmâd-u-Musa* rappellent le pèlerinage du Soufi à travers les sept stations que l'âme doit parcourir avant de s'anéantir dans le sein de Dieu (cf. Streck, art. *Qāf*, déjà cité).

(3) Ces noms de tribus et de lieux sont donnés avec leur orthographe officielle.

LE KITĀB AL-WARAʿ
OU LIVRE DU SCRUPULE RELIGIEUX SELON L'IMĀM IBN ḤANBAL

Extraits traduits et annotés par G.-H. Bousquet et Paule Charles-Dominique

---

Les demi-traducteurs sont des initiateurs utiles.
Victor Hugo (1).

INTRODUCTION

I

L'ouvrage dont nous présentons aujourd'hui un aperçu au public n'est pas, à proprement parler, d'Ibn Ḥanbal lui-même (2), mais bien de son disciple immédiat, Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad al-Marwāzī (3), comme cela est indiqué à la p. 2 de l'édition (Le Caire, 1340) qui en a été publiée. A la vérité, la couverture — sans doute pour décevoir le lecteur — imprime le nom d'Ibn Ḥanbal seul et en gros caractères (4). Mais il est « d'après », ou « selon » (*ʿan*) ce personnage célèbre.

En principe, il devrait ne s'agir, dans ce recueil de dires et d'anecdotes, que de *waraʿ*, c'est-à-dire de scrupule religieux raffiné (ci-dessous § III). Mais il n'y a pas que cela dans ce livre et, de plus, tout ne remonte pas au seul Ibn Ḥanbal (qui y est toujours désigné ici par Abū ʿAbd Allāh). Il contient toutes sortes de dires et d'anecdotes, rapportés ou non, par le canal d'Ibn Ḥanbal, et qui remontent à des personnages très différents,

(1) « Reliquat » de *William SHAKESPEARE*, p. 246 de l'édition Ollendorff, Imprimerie Nationale, 1937.

(2) C'est sous ce nom d'auteur qu'il figure à la bibliographie de la thèse de H. Laoust sur *Taqī ad-Dīn*, 1939, p. 633, ainsi que chez Brockelmann (*Suppl.*, I, p. 310).

(3) C'est peut-être le même personnage que celui qui figure chez Brockelmann sous le nom d'al-Ḫallāl (p. 311).

(4) W. Marçais, lui, l'attribue à son véritable auteur (*Textes de Takroûna*, p. 399, n. 15). Ce n'est qu'un petit exemple de la science et de la précision de ce grand homme qui stupéfait chaque jour davantage le traducteur.

voire au Prophète lui-même. Le contenu aussi n'est pas entièrement à mettre sous le couvert de la notion de scrupule religieux proprement dit. On ne peut s'empêcher, par exemple, de faire une différence entre le fait de ne pas user d'eau chaude appartenant à un héritier, ou de ne pas enduire d'argile le mur d'une maison donnant sur la rue (p. 18 et p. 21), d'une part, et, d'autre part, des questions comme la constitution de revenus en *waqf*, ou le point de savoir qui doit donner une jeune fille en mariage (p. 48 et p. 54 du texte). En réalité, il y a ici un peu de tout. Le livre est, de la sorte, un témoignage fort curieux, touchant les préoccupations religieuses du Musulman pieux : ces préoccupations s'étendent aux domaines les plus divers, d'après la conception européenne, mais, du point de vue islamique, il y a unité puisque les prescriptions de la Loi s'étendent à toute la vie du croyant et de la communauté (voir ci-dessous § III).

L'ouvrage est « composé », si l'on peut dire, de la façon la plus monstrueusement désordonnée. Le traducteur, à cette occasion, entend censurer, de la façon la plus énergique, ce lamentable désordre, cette absence de tout esprit systématique, qui règne dans un trop grand nombre d'ouvrages arabes touchant la Loi ; il y voit une preuve de l'infériorité irrémédiable de l'esprit de leurs auteurs du point de vue des critères scientifiques et esthétiques européens, — point de vue tout relatif, il est prêt à en convenir, mais auquel lui entend se tenir. C'est là une chose à laquelle il ne s'habitue pas, au contraire, et qui le révolte chaque jour davantage.

Il est certain, pourtant, que les Arabes eux-mêmes n'en souffrent pas et jugent cela fort normal. Il croit avoir trouvé un début d'explication à ceci dans le fait que pour eux, le Coran, le Livre par excellence, est un modèle littéraire accompli ; or, il est certain que pour un esprit occidental, son texte se présente sous l'aspect d'un invraisemblable fouillis, tenant d'ailleurs à la façon dont les fragments en ont été recueillis ; pourtant ce qui nous apparaît, pour cette raison, comme un archétype de désordre passe aux yeux de la foi et, dès l'enfance, pour être un chef-d'œuvre parfait de composition (1).

(1) Voir les dithyrambes de Mohammed A. Draz, *Initiation au Koran* (P.U.F., 1951), pp. 89 sq. Il est curieux qu'un tel travail ait été admis comme thèse dans une Faculté de Lettres française. L'esprit en est celui de la Sorbonne en 1370 de l'ère chrétienne. L'auteur appartient à l'élite intellectuelle égyptienne. Bien entendu, je suis, et demeurerai, seul à écrire ce que je pense, — avec beaucoup d'autres —, d'une pareille production : si un religieux catholique s'avisait de présenter à la Sorbonne une apologie de la religion chrétienne aussi arriérée et ridicule, elle serait considérée par les Maîtres de la Sorbonne comme indigne... Quelle différence entre le sérieux de tant de savants catholiques modernes et la mentalité du cheikh Draz.

Quoiqu'il en soit, cet opuscule n'a aucun plan ; il est bien divisé en deux parties, suivies, la première, d'un « complément » et la seconde, d'une « conclusion », mais cette division ne correspond à rien de concret. Le début n'est pas classé en paragraphes ; puis ceux-ci apparaissent, on ne sait trop pourquoi ; cependant l'intitulé de ces paragraphes correspond, — il faut bien le reconnaître —, assez souvent au contenu de ceux-ci ; mais ce n'est point la règle absolue, tant s'en faut. Les redites sont nombreuses dans ce chaos.

Sur les cent-vingt-six pages du livre, cent seize correspondent au *Kitāb al-Wara'*, le reste est occupé par une '*aqīda* d'un autre auteur. Il se trouvait à la suite du manuscrit d'après lequel cette édition a été faite ; ce manuscrit vient des « pays de l'Occident », est-il indiqué sur la couverture, mais il n'est rien précisé d'autre à son égard.

II

Nous pensons qu'il serait fort intéressant aussi d'avoir une traduction sérieuse et complète de l'ouvrage. Il n'est pas exclu — quoique peu probable — que nous nous décidions à la donner, mais, pour le moment, il n'en saurait être question et ce pour une raison très simple, c'est que nous nous en déclarons absolument incapables :

a) Il y a, pour commencer, le fait même de la traduction; mais ce n'est pas là le plus important : au début, le texte est parfois difficile, il devient ensuite plus aisé. De toutes façons, cependant, nous devons déjà, même pour ces simples extraits, réclamer l'indulgence du public savant : la traductrice, en effet, a l'heureux privilège de débuter par ce modeste travail, dans la carrière scientifique ; quant au traducteur, une trop longue expérience l'a convaincu que sa grande bonne volonté à essayer d'apprendre l'arabe n'a d'égal que la vanité de ses efforts.

b) Mais il y a, surtout, le commentaire dont il conviendrait d'enrichir la traduction (et dont l'édition originale est dépourvue). Plus on approfondit ce livre et plus on se rend compte que ce commentaire est indispensable pour saisir la portée des propos qui y figurent. Chacun de ses dires fait allusion à des particularités de la pensée ou des institutions musulmanes ; c'est leur connaissance qui, non seulement, serait indispensable pour arriver à une traduction tout à fait châtiée, mais encore devrait figurer, en notes, afin d'éclairer le lecteur à chaque pas.

Or, cette tâche, nous ne saurions l'affronter de façon convenable : nous sommes persuadés qu'il faudrait, pour la mener vraiment à bien, posséder des connaissances encyclopédiques au sujet de l'Islam. Certes, le traducteur est assez familier avec beaucoup de matières du *fiqh* (et encore n'est-il pas certain d'avoir toujours saisi la pensée profonde de l'auteur), mais il faudrait, à notre sens, être versé aussi dans l'histoire de l'Islam, sa dogmatique, son mysticisme etc., pour pouvoir tout comprendre, et donc bien expliquer au lecteur. Nous n'avons point cherché à forcer notre talent, ni surtout à faire illusion sur l'étendue de notre savoir.

Les extraits qu'on va lire constituent une esquisse, un raccourci de l'ouvrage ; nous les avons choisis sans aucune idée préconçue (1), mais simplement parce qu'ils nous ont paru intéressants et qu'ils reflètent les aspects divers de l'ouvrage. Quant à l'annotation, nous avons fait de notre mieux ; nous la croyons satisfaisante à certains égards ; mais elle est nécessairement déficiente à d'autres.

Il nous reste à remercier le Professeur J. Schacht, de l'Université d'Oxford, titulaire, pour 1952, de la chaire d'Actualités Scientifiques à l'Université d'Alger ; ce grand savant a bien voulu nous fournir une aide précieuse : il est probable que, pour cette raison, les passages qui nous ont le plus embarrassés, sont les mieux traduits.

III

Le *wara'* est le scrupule religieux raffiné, c'est-à-dire une notion que les orientalistes n'ont peut-être pas assez étudiée jusqu'ici (l'*Encyclopédie de l'Islam* et le *Handwörterbuch des Islams* n'ont pas de rubrique à ce mot. Pourtant il s'agit d'un aspect curieux de la piété musulmane. C'est un puritanisme poussé à l'extrême, qui a peut-être (?) son équivalent chez les Juifs les plus orthodoxes, mais nous ne savons pas s'il a un parallèle exact dans les manifestations les plus poussées de la piété chrétienne. En tout cas, et bien qu'il existe d'autres exemples de livres qui sont d'intéressants témoignages de la piété musulmane, il valait la peine, avons-nous pensé, d'attirer l'attention de ceux qui s'intéressent à l'Islam sur ce petit ouvrage.

(1) L'honnêteté nous force à ajouter qu'en particulier nous n'avons pas été animés par l'idée préconçue de ne traduire que les passages les plus difficiles ...

Ġazālī, dans son *Iḥya* (chap. I du l. XIV, sections 3 et 4) nous fournit des renseignements importants sur cette notion du *wara'*, et ceci en des pages très claires, remarquablement bien ordonnées, qui nous changent du chaos d'Ibn Ḥanbal. Il reprend d'ailleurs un certain nombre d'exemples de notre *Kitāb al-Wara'* et en ajoute d'autres, non moins curieux.

Il distingue quatre degrés dans le scrupuple religieux :

1° Au bas de l'échelle, il y a la simple observance de la Loi musulmane ; on s'abstient de ce qu'elle déclare *ḥarām.*

2° On peut ensuite s'abstenir de ce qui est douteux quant à son caractère, licite ou illicite.

3° Il y a, plus raffiné encore, le scrupule de celui qui s'abstient de la chose indiscutablement licite, mais susceptible de mener à l'illicite.

4° Au sommet de l'échelle, il y a le scrupule des parfaits *(ṣiddīqūn)* ; ceux-ci ne font, ni n'admettent rien qui ne soit dans la voie de Dieu.

Parmi les exemples que celui-ci donne de ce scrupule poussé jusqu'à un point incroyable, en voici quelques-uns :

Yaḥyā b. Yaḥyā avait pris une purgation et sa femme lui conseilla de faire quelques pas à son domicile pour que le remède agisse mieux, mais il s'y refusa, car l'intention qui aurait motivé cet acte n'avait rien de religieux.

Refus de 'Alī b. Mu'abbid de prendre un peu de poussière du mur d'une maison louée par lui, ce mur ne lui appartenant pas.

Refus de manger du raisin, en lui-même parfaitement licite, parce que la vigne a été arrosée avec de l'eau ayant passé dans un canal construit par des oppresseurs.

Enfin — et Ġazālī déclare que c'est le cas le plus énorme de *wara'* — Ḏun-Nūn l'Égyptien mourait de faim dans sa prison où l'avait jeté un Prince injuste. Une pieuse femme lui envoya de la nourriture ; il refusa de la prendre parce qu'elle lui était apportée par le geôlier, c'est-à-dire « au moyen d'une force dont l'alimentation avait une origine illicite » (1).

Nous concluons de ces quelques remarques qu'un travail d'ensemble sur le *wara'* devrait bien être entrepris par des personnes compétentes. Mais revenons à notre livre.

(1) Ġazālī déclare (ch. II, section 3, troisième point) qu'au-delà il y aurait exagération, par exemple refuser de boire d'un vase parce que le potier a pu commettre tel ou tel péché. Tout le l. XIV a trait, plus ou moins, à notre sujet. Les renvois que nous y faisons en note ne sont nullement exhaustifs.

IV

Cet opuscule, une fois de plus, nous fournit un exemple de l'importance, absolument fondamentale, en Islam, de la Loi religieuse ; ce qui, à la vérité a été souligné bien avant nous par des esprits d'une autorité bien plus grande (1).

Sans que l'on puisse nier l'intérêt de la dogmatique ou du mysticisme musulmans, il est certain que c'est le *Šarʿ* qui s'impose avant tout et presque toujours au croyant de l'Islam. Le *fiqh* continue, depuis des siècles, à être étudié dans les mêmes ouvrages (tout au plus sont-ils, de nos jours, imprimés), et l'influence religieuse de ces lettrés, de ces *fuqahā'* qui sont les piliers de l'Islam, reste déterminante. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de voir, dans ces ouvrages qui ne sont pas des livres de *fiqh* proprement dits, se manifester des pensées inspirées de ses problèmes.

C'est le cas, par exemple, des livres de *ḥiyal*, sur lesquels le professeur J. Schacht a été le premier à attirer l'attention du public européen (2). Dans ces ouvrages, le rôle religieux de la Loi apparaît en pleine lumière puisqu'il s'agit, précisément, d'en éluder les prescriptions en paraissant y obéir ; la lettre seule est respectée ; disons en paraphrasant un mot célèbre : « le *ḥiyal* est un hommage qu'une pratique laxiste rend à l'austérité de la Loi. »

Les recueils de fetwas témoignent, dans un autre esprit, des mêmes préoccupations. Que l'on feuillette, par exemple, les extraits, traduits par Amar, de *La Pierre de touche des Fetwas*, d'al-Wanšarīsī. Il n'y est pas question de ces hypothèses d'école, souvent absurdes, sans rapport avec la réalité concrète, et de nature à dégoûter celui qui a conservé son bon sens. Il s'agit, bien plutôt, des préoccupations religieuses qui assaillent le croyant dans la vie de chaque jour et la consultation du muftī a ainsi une grande valeur pour comprendre la pensée du croyant. Or, ce qui y est traité, c'est du point de savoir si telle action du consultant est, ou

(1) C'est le cas de Snouck Hurgronje en particulier dans tout ce qu'il dit aux t. I et II de ses *Verspreiden Geschriften*. Il est presqu'encore plus intéressant de voir comment s'exprime à ce sujet H.A.R. Gibb dans sa *Structure de la Pensée religieuse de l'Islam* (trad. franç. F. Arin), section III, car c'est un auteur qui insiste justement sur ce que la pensée musulmane contient bien d'autres choses encore.

(2) *K. al-Ḥiyal* d'Abu Ḥātim Maḥmūd b. al-Ḥasan, éd. et trad. 1924, en premier lieu. Ces travaux sont, hélas, difficilement accessibles.

non, conforme à la Loi ; on y voit de quelles minuties ce dernier se préoccupe, dans les domaines les plus différents ; il n'en saurait être autrement, puisque la Loi divine embrasse, en principe, toute la vie du fidèle et celle de la communauté.

Prenons un autre exemple : celui de l'*Iḥya* de Ġazālī. Certes, on l'a dit non sans bonnes raisons (1), cet ouvrage est une tentative admirablement réussie — puisqu'il est devenu un classique de l'Islam — pour dépasser le point de vue desséchant de la casuistique d'école ; mais, — et bien que son auteur soit un célèbre mystique —, il ne s'agit pour lui, en aucune façon, de renoncer à la Loi et à ses enseignements. Au contraire, non seulement la Loi reste la base pour tous (2) sur laquelle il fondera sa mystique, mais des pages entières de son livre ne sont que la reproduction des théories du *fiqh* (3) et, partout, elles en constituent une donnée inébranlable.

Dans le *Kitāb al-Wara'*, la même tendance se fait jour, mais ici elle se manifeste à un degré étonnant : c'est l'obsession du scrupule religieux qui s'y montre, et toujours dans le cadre de la Loi. Il n'y est pas question de scrupules de conscience en face de problèmes moraux ; il n'y a pas là de conflits douloureux entre les diverses éthiques contradictoires, « morale » ou « éthique » étant compris dans le sens christiano-européen du mot ; l'on ne saurait s'en étonner, puisque, à proprement parler, la morale n'existe pas en Islam, ou, pour mieux dire, elle constitue, au sein de la Loi, un ensemble indistinct avec le rituel, le droit, les bons usages. Au surplus, l'annotation — très insuffisante à beaucoup d'autres points de vue — que nous avons jointe à la traduction, montrera bien au lecteur dans quelle dépendance étroite la Loi maintient le *wara'*.

Les idées qui viennent d'être exposées permettront sans doute de mieux saisir la portée du livre ; les extraits qui suivent illustrent notre thèse. Puissent-ils attirer l'attention du public savant sur cet ouvrage et l'inciter à s'y reporter directement.

G.-H. Bousquet et Paule Charles-Dominique

(1) Sur la façon dont Ġazālī traite la casuistique : Snouck, *V.G.*, II, p. 105, n. 2, p. 169, n. 1, p. 185, p. 241. Cf. Massé, *L'Islam*, p. 177.

(2) Snouck, *V.G.*, I, p. 255 et II, p. 310.

(3) Voyez, par exemple au ch. II du l. XIII, tout ce qui touche aux conditions juridiques de la vente et des autres contrats. De même au l. XII, relatif au mariage, la chose est presqu'aussi nette. Il serait aisé de multiplier ces exemples pour les *'ibādāt* (par ex., le chapitre sur la barbe, l. III, section 3, qui enchérit sur le *fiqh* lui-même !). La position de l'*Iḥya* à l'égard du *fiqh* mériterait une étude systématique.

p. 3, l. 7. — On demandait à Abū 'Abd Allāh (Ibn Ḥanbal) : « Y a-t-il un terme connu au scrupule religieux ? » Il sourit et dit : « Je n'en connais pas. »

p. 4, l. 13. — J'ai entendu Abū 'Abd Allāh parler du scrupule religieux qu'éprouvait Yazīd b. Zarī : « Il s'était refusé à toucher l'héritage de son père. » (1)

p. 5, l. 1. — Abū 'Abd Allāh a dit [...] : « Je juge que rien n'est comparable à la pauvreté (2) : je me réjouis lorsque je n'ai rien ; je souhaite la mort le matin et, le soir, je crains d'être tenté dans ce bas monde. » Masrūq a dit : « Il n'y a qu'un cadeau pour le croyant : sa tombe. »

p. 8, l. 6. — 'Abd aṣ-Ṣamad b. Muḥammad b. Muqātil m'a rapporté ceci : « J'ai entendu mon père dire qu'Ibrāhīm b. Adham, n'ayant plus de quoi subvenir à son entretien, resta à la Mekke quinze jours à manger du sable. » (3)

p. 9, l. 18. — Questionné au sujet des glanures dans les champs des serviteurs (de Dieu ?), Abū 'Abd Allāh répondit : « Il est préférable, à mon avis, de s'en garder. » Une année, nous évitions d'entrer dans ces champs, mais Abū 'Abd Allāh ne voyait pas de mal à ce que quelqu'un y pénétrât pour y prendre des épines, ou du fourrage.

p. 11, l. 4. — Il m'est parvenu de Sulaymān b. Ḥarb qu'il avait entendu Ḥammād b. Zayd (4) dire : « J'étais avec mon père, je pris un brin de paille d'un mur (5). » Il me dit : « Pourquoi prends-tu ce brin ? » — « Ce n'est qu'un brin de paille », répondis-je. — « Si chacun, répliqua-t-il, prenait à son tour de cette paille, en resterait-il sur le mur » ? — « ou bien, il dit quelque chose ayant le même sens. »

p. 14, l. 14. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Un homme me disait qu'il ne cherchait à faire des gains que si son intention lui paraissait [religieusement] valable ; or, il avait une famille [à sa charge] . » Abū 'Abd Allāh répondit : « Attendu que l'entretien des siens est, pour lui, un devoir [religieux et juridique], les garantir constitue une intention valable. »

(1) Nous trouvons plus loin (p. 82) des exemples circonstanciés de refus d'héritage par scrupule religieux. Tous nos renvois sont faits à la pagination du texte.

(2) L'auteur revient plusieurs fois sur ce thème, par exemple ci-dessous, p. 25. Sur le goût d'Ibn Ḥanbal pour la pauvreté, W. M. PATTON, *Ibn Ḥanbal and the Miḥnī* (Leiden, 1897), pp. 178-179 et 192. Exemple d'ascétisme relatif à Bišr b. al-Ḥāriṯ, p. 40 du texte (cf. ci-dessous, p. 43), à Ibn Ḥanbal, pp. 25, 45-46, 61 sqq. (où il est question encore d'autres personnages). P. 109 de notre texte, Ibn Ḥanbal repousse la qualité d'ascète.

(3) Il ressort clairement des autres dires, cités dans ce passage, que ce fut par crainte de manger des choses illicitement acquises. Juste après cette tradition, l'auteur rappelle le *ḥadīṯ* classique selon lequel il faut se nourrir de choses permises (An-Nawawī, *Quarante ḥad th*-s, trad. G.-H. BOUSQUET, h. n° 10). Mais pour ce qui est de manger de l'argile, voir ci-dessous, (p. 55 du texte arabe).

(4) Contemporain de Mālik b. Anas, et qu'Ibn Ḥanbal regrettait de n'avoir pu connaître. Maqrīzī, chez PATTON, *I. Ḥanbal and the Miḥnā*, p. 11, n. 4.

(5) Il s'agit d'un mur fait en pisé, mélangé à de la paille hachée, tels qu'il en existe de nos jours encore en Afrique du Nord. Juste avant, le texte rapporte un dire du même genre, mais moins frappant, relatif à une poignée de foin qu'on enlève à une charge de celui-ci.

p. 16, l. 5. — Interrogeant Abū 'Abd Allāh, une autre fois, je lui dis : « J'ai vendu un vêtement, puis il m'est apparu que [mon acheteur] était un homme blâmable. » Il me répondit : « Fais aumône (1) du bénéfice [que tu as ainsi réalisé]. »

p. 17, l. 9. — Je dis (2) à Abū 'Abd Allāh : « Un homme avait sa mère malade ; son père avait acheté de grandes briques dans des conditions blâmables : [elles avaient été enlevées] par usurpation [à son légitime propriétaire] ; il en avait recouvert le sol de sa maison. A ton avis, appartient-il au fils d'y pénétrer pour visiter sa mère ? » Il répondit : « Non, comment donc pourrait-il entrer dans la maison, s'il entend ne pas les fouler au pied ? »

p. 17, l. 12. — J'ai entendu Abū 'Abd Allāh dire : « Ibn al-Mubārak (3), à Marw, ne faisait la prière à la mosquée-cathédrale que le vendredi (4). Il ne lui paraissait pas possible de s'appliquer avec assiduité [à la prière] dans ce lieu. » — « Pour quelle raison ? » lui demandai-je. — « Parce que, répondit-il, Abū Muslim avait usurpé [à un tiers] quelque chose qui [maintenant] en faisait partie. »

p. 18, l. 12. — Il m'avait été rapporté que Šu'ayb b. Ḥarb avait dit : « Que l'on n'enduise pas d'argile le mur qui donne sur la rue ; peut-être qu'on empièterait ainsi sur la rue (5). » Là-dessus, Abū 'Abd Allāh dit : « Šu'ayb a fait preuve de finesse. Qu'Allāh lui accorde sa miséricorde. »

p. 19, l. 7. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Un puits a été creusé, mais un personnage efféminé *(mu'annaṯ)* a fait un legs en faveur de sa construction ; qu'en est-il, à ton avis, du fait d'en boire ? » Il répondit : « Non [je ne l'admets pas] ; le gain du *mu'annaṯ* (personnage efféminé) est détestable ; il l'acquiert en jouant du tambour. » — « Crois-tu, ajoutai-je, qu'on doive se garder d'arroser la mosquée de cette eau ? » Il sourit (6).

p. 19, l. 14. — J'interrogeai Abū 'Abd Allāh à propos d'un puits creusé sur le chemin à l'intention des Musulmans : un homme avait établi depuis sa maison, une rigole qui amenait l'eau de ce puits, établi dans une intention pieuse, à son propre puits ; il répondit : « Il ne convient pas qu'il s'en approprie [de l'eau], au détriment des

(1) Cf. *Iḥya*, l. XIV, ch. IV, sect. 2, *in pr.*, passage qui traite de la destination à donner au bien illicite.

(2) Plusieurs paragraphes à partir de la p. 15 traitent d'opérations commerciales blâmables pour diverses raisons. D'autre part (p. 23 sqq.), un paragraphe est intitulé : *Respirer les parfums et l'encens est blâmable pour celui qui désapprouve la région dont ils sont originaires.*

(3) Sans doute 'Abd Allāh b. al-Mubārak, dont Ibn Ḥanbal eût voulu suivre les cours, mais qui quitta Baġdād en 1799, au moment où celui-là, ayant atteint l'âge de quinze ans, s'apprêtait à devenir son disciple (PATTON, p. 11). Ce personnage est cité dans les *Ṭabaqāt* ḥanbalites d'Ibn Raǧab, p. 83, 85. (Édition Laoust-Dahan, citée ici *Ṭab.*)

(4) C'est la seule pour laquelle il est obligatoire de se rendre à la mosquée ; pour les autres, cela est simplement recommandé ; il refuse donc de s'y rendre à ce titre parce qu'elle comprend une colonne, ou des briques, etc., appartenant à autrui.

(5) A cause de l'épaisseur de la couche d'enduit ! Il y a, dans le *fiqh*, des discussions parallèles (mais moins déraisonnables) sur l'étendue des droits des riverains, en particulier lorsqu'il s'agit d'une impasse, d'un balcon à y établir. Voir sur ces questions R. BRUNSCHVIG, *Urbanisme médiéval et droit musulman*, « R.E.I. », 1947, p. 131, et les auteurs musulmans (par exemple AŠ-ŠIRĀZĪ, *Tanbīh*, trad. franç. G.-H. BOUSQUET, II, § 134, etc.). Cette histoire a figuré déjà à la p. 4 du texte, lignes 4 et suiv.

(6) Ibn Ḥanbal paraît trouver une telle défense exagérée ; sans doute parce qu'il s'agit d'un usage public utile.

autres ; ce puits est exclusivement propriété commune. » — « Doit-on, dis-je, se garder de boire de l'eau de ce puits ? » — « Oui. » Abū 'Abd Allāh ajouta : « En diminuant l'eau du puits creusé dans une intention pieuse, on nuit à ce puits (1). »

p. 21, l. 2. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Je fus appelé pour laver un mort, un jour où il faisait froid; il resta de l'eau chaude. A ton avis, pouvais-je faire mes ablutions avec cet eau ? » — « Non, dit-il, cette eau a été chauffée à titre onéreux. Cette eau-là fait en quelque sorte partie de l'héritage. »

p. 21, l. 6. — J'ai entendu Ibn Abī Ḫālid al-Ḫaṭṭāb dire : « J'étais avec Abū l-'Abbās al-Ḫaṭṭāb, comme il avait présenté ses condoléances à un homme qui avait perdu sa femme. Il y avait un tapis dans la pièce. Abū l-'Abbās resta sur le pas de la porte et dit : « O homme, y a-t-il un autre héritier que toi ? » — « Oui. » — « Tu n'as donc pas le droit de t'asseoir sur ce qui ne t'appartient pas. » Ou bien il dit quelque chose ayant le même sens. L'homme s'éloigna du tapis.

p. 22, l. 6. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Un homme, en parlant, mentionnait la mosquée-cathédrale et s'exprimait ainsi : « Il me semble préférable de prier au-dehors de la mosquée (2) qu'à l'intérieur. » Abū 'Abd Allāh dit alors : « Celui qui a proféré ces paroles était-il à Baġdād ? » — « Oui », répondis-je. — « Ces paroles ne conviennent pas à celui qui s'est exprimé ainsi ; elles ne lui feront pas de bien. Il a fait halte dans cette ville et il ose proférer de telles paroles. Comment fait-il donc pour marcher sous les arcades [des sūq-s, etc.] (3). Je crains que cet individu ne soit ainsi conduit à quelque mauvais résultat, tel qu'il plaise au Ciel qu'il n'en soit pas la conséquence. » Il parla avec dureté à cette occasion, puis reprit : « C'est une chose importante. Il y avait là des gens que cette affaire a fait sortir [du bon sens] à tel point qu'ils ont déclaré le vol permis ; ils ont dit : « Si quelqu'un vole telle chose, on ne lui aurait pas amputé [la main, conformément au Coran] (4). » Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Ceux-là se sont écartés de l'Islam ? » — « Oui. »

Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Quelqu'un a dit : S'ils avaient discuté avec Bišr du fait de marcher sous les arcades, que penses-tu qu'il aurait dit ? » — « Si, répondit-il, Bišr avait dit quelque chose à propos de semblable question, il aurait trouvé malséant qu'une [telle personne] s'installât à Baġdād. »

p. 25, l. 12. — J'ai entendu Abū 'Abd Allāh dire : « Au début d'une dette, il y a le souci ; à la fin, la guerre. » Une femme avait emprunté

(1) Il ressort d'autres passages dans cette partie du livre qu'il est blâmable de creuser un puits sur la voie publique.

(2) Sans doute parce qu'il pensait qu'il pourrait y avoir quelque chose d'illicite s'attachant à sa construction.

(3) Parce que, sans doute, on pourrait bien trouver aussi à redire à la licéité de leur construction. Cas d'exagération dans le *wara'* (v. notre *Introduction)*.

(4) Probablement parce qu'avce une telle exagération on pourrait aussi toujours établir sur la chose volée l'existence d'un droit de propriété commune aux Musulmans, ce qui permet d'écarter l'application du *ḥadd* de vol.

un ensemble de deux pains. Il dit : « Comment oses-tu passer la nuit, chargée que tu es d'une dette ? »

J'ai entendu Abū 'Abd Allāh dire : «Je suis heureux quand je n'ai rien ; je ne trouve rien de comparable à la pauvreté. »

p. 27, l. 18. — [Je tiens] de Manṣūr et al-A'maš (1), d'après Mūsā b. 'Abd Allāh [ceci] : « Son père avait envoyé un de ses esclaves à Ispahān avec un capital de quatre mille dirhems ; ce capital passa à seize mille dirhems, ou quelque chose d'approchant. La nouvelle lui parvint que l'esclave était mort. Il s'en fut pour toucher l'héritage (2). Le père apprit qu'il pratiquait l'usure : il préleva donc quatre mille dirhems et laissa le reste. »

p. 29, l. 7. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « 'Īsā l-Fattāḥ a dit : Je demandai à Bišr b. al-Ḥāriṯ (3) si l'on doit obéissance aux parents pour les choses incertaines (4). » — « Non », répondit-il. Abū 'Abd Allāh observa « Ceci est juste. »

p. 31, l. 11. — J'ai entendu Abū 'Abd Allāh dire, alors qu'on lui demandait au sujet d'un homme dont le père était usurier et qui l'envoyait chez un débiteur pour se faire payer : « Crois-tu qu'il puisse le faire ? » — « Non, mais qu'il dise : Je n'irai pas tant que tu ne te seras pas repenti. »

p. 33, l. 19. — [Abū 'Abd Allāh] a dit : « 'Aṭā'b. Yasār vit un homme vendre à la mosquée. Il le fit appeler et lui dit : « Ceci est le marché de l'Autre Monde. Si tu désires vendre, sors donc pour aller au marché de ce bas monde (5). »

p. 34, l. 15. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Quel est ton avis touchant l'homme qui travaille au fuseau (6) et qui se rend au cimetière. Parfois, il reçoit la pluie, alors il rentre sous quelque coupole et il y travaille. » — « Les cimetières, répondit-il, sont uniquement choses de l'Autre-Monde. »

p. 35, l. 12. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Ce vêtement que j'ai porté, crois-tu que je puisse le revendre avec bénéfice ? (7) [sans indiquer cette circonstance]. » — « Non, répondit-il, si tu le vends, en fixant son prix, indique bien que tu l'as porté ; sinon, vends-le au marché des vieilleries. »

(1) Voir pour ces personnages *Ṭab.*, pp. 227 et 242.

(2) *Sic.* Le terme est juridiquement inexact, puisqu'un esclave ne laisse pas d'héritage, fût-il autorisé à commercer. Ce dire est extrait d'un paragraphe relatif à l'usure, mais, avec son désordre naturel, l'auteur revient plusieurs fois sur ce sujet et nous en donnera un exemple plus loin (p. 31). V. aussi pp. 32 et 48, l. 4.

(3) Mort en 226 h. ; sur son amitié avec Ibn Ḥanbal, v. PATTON, p. 45.

(4) L'auteur a cité un peu plus haut (p. 28) le *ḥadīṯ* bien connu (nº 6 des *Quarante*) selon lequel, entre le licite et l'illicite, il y a des choses incertaines dont il faut s'abstenir. D'ailleurs tout le *wara'* n'est que l'exagération extrême de ce principe. P. 81, un paragraphe est intitulé *Abandon de certaines choses licites de peur des illicites.*

Voir d'autre part ĠAZĀLĪ (*Iḥya*, l. XIV, ch. IV, section 2) sur le *wara'* à observer dans ses rapports avec les père et mère.

(5) Tout le paragraphe est consacré à cette question. Entrer dans une mosquée pour y commercer, c'est comme « *entrer dans une maison sans toit pour s'y réfugier contre la pluie* », est-il dit pour le terminer.

(6) Cité par ĠAZĀLĪ, *Iḥya*, l. XIV, ch.I, *in fine.*

(7) Dans la vente *murābaḥa*, le vendeur doit spécifier quel est son bénéfice. V. pour le rite ḥanbalite IBN QUDĀMA, *Précis* (trad. H. LAOUST, p. 99).

p. 36, l. 2. — D'après al-Muġīra (1), [Abū 'Abd Allāh] (?) a dit : « J'ai entendu 'Abd Allāh b. Abī Nu'aym raconter qu'il avait entendu Abū Hurayra dire : « L'envoyé d'Allāh — qu'Allāh lui accorde sa bénédiction et son salut — a défendu le gain du phlébotomiste (2). »

p. 37, l. 14. — D'après Ibn Mas'ūd (3) : « J'entrai chez Abū 'Abd Allāh ; son fils venait de finir d'apprendre le Coran par cœur (4) ; il avait acheté des noix qu'il voulait compter pour les partager entre les enfants ; il blâmait les distributions lancées à cette occasion (5) et disait : C'est un butin [illicite]. »

p. 39, l. 19. — (...) Maymūn, — ou bien Mahrān —, affranchi du Prophète — qu'Allāh lui accorde sa bénédiction et son salut — m'a informée (6) qu'il était passé près de celui-ci et qu'il lui avait dit : « O Maymūn, — ou Mahrān —, nous sommes les gens de la famille [mentionnés dans le Coran] ; il nous est défendu de toucher au produit de l'aumône ; or, nos affranchis sont des nôtres ; ne profite donc pas de celle-ci. »

p. 42, l. 14. — On interrogea Abū 'Abd Allāh à propos d'une terre sans maître connu et sur laquelle un individu avait fait des plantations. Il demanda : « Cette terre [a-t-elle été conquise par les Musulmans à la suite d'un traité] de capitulation, ou sans capitulation [de vive force ? » — « Par capitulation », lui dit-on. — « Non [cet homme n'a pas le droit de la complanter] sauf avec la permission de son maître. » — « Mais on ne lui connaît pas de maître ! » — « [Les terres de] capitulation ont des maîtres (7). »

p. 43, l. 17. — Abū 'Abd Allāh dit encore : «Je me suis souvenu du *ḥadīṯ* : « Lorsque viendra le jour de la résurrection, un hérault criera : Ne se lèvera que qui aura pardonné », et je mentionnai le dire d'aš-Ša'bī : « Si tu pardonnes une fois, ta récompense sera d'être pardonné deux fois. »

Je parlai à Abū 'Abd Allāh d'un homme en haillons qui supportait avec conscience sa pauvreté. Abū 'Abd Allāh m'interrogea alors à son sujet et me dit : « Va et rapporte-moi de ses nouvelles. Gloire à Dieu ! Que supporter avec patience la pauvreté est beau ! Rien n'est comparable au fait de la supporter ! (8) Combien, combien de différence y a-t-il entre celui à qui on

(1) *Ṭab.*, p. 93, cite al-Muġīra b. Šu'ba ; d'autre part il est question de ce personnage (*E.I.*, p. 683), qui y est cité avec 'Amr b. al-'Aṣ pour son « avis solide ».

(2) A cause du sang que le poseur de ventouses fait couler. Idée courante. Chez al-Buḫārī (HOUDAS, t. II, p. 23), *ḥadīṯ* en sens contraire.

(3) 'Abd Allāh I. M. ; sur ce personnage, v. PATTON, pp. 202 et 160. Il figure au *Ṭab.*, pp. 162-165.

(4) A l'occasion de quoi on célèbre une fête enfantine. Sur les enfants d'Ibn Ḥanbal, v. PATTON p. 173 sq.

(5) Les conditions du don ne sont pas remplies. C'est un thème courant du *fiqh* : voir, p. ex., touchant ces distributions lancées à l'occasion d'un mariage, ce que dit aussi ḪALĪL, *Mariage*, trad. FAGNAN p. 87, et pour le rite ḥanbalite, I. QUDĀMA (LAOUST), p. 222.

(6) Il s'agit d'après ce qui précède, d'Umm Kulṯūm, qui rapporte ce propos. Or, règle bien connue, le produit de la *zakā* ou *ṣadaqa*, ne peut être affecté ni aux B. Hāšim, ni aux B. 'Abd al-Muṭṭalib et l'affranchi suit à cet égard le sort de son patron. Ces personnes ont droit, par contre, a une part du butin de la guerre sainte. Voir pour le rite ḥanbalite I. QUDĀMA (LAOUST), pp. 62 et 277-278.

(7) Il faut entendre qu'elles appartiennent, en tout état de cause, à ceux qui ont conclu le pacte avec les Musulmans.

(8) Cf. ci-dessus, p. 8, n. 2.

accorde des richesses pour ce bas monde afin de le tenter et celu de qui [les richesses de] ce monde s'écartent. »

p. 44, l. 10. — Abū 'Abd Allāh a dit : « Ibn 'Awn avait un chameau qui servait à puiser de l'eau ; un de ses esclaves le frappa et lui enleva l'œil. L'esclave vint tout effrayé ; il pensait qu'on s'était plaint de lui. Lorsqu'Ibn 'Awn l'eut vu tout effrayé, il lui dit : « Pars, tu es libre à la face de Dieu (1). »

p. 44, l. 15. — J'ai entendu Abū 'Abd Allāh dire : « J'ai été informé de ceci par Mālik b. Dīnār : « Je passai près d'un moine qui se trouvait dans un petit couvent. Je l'appelai, il était au-dessus de moi, il me parla et je lui parlai. Il me dit entre autre : « Si tu peux mettre un mur de fer entre toi et le monde, fais-le. »

p. 47, l. 2. — Selon 'Awn b. 'Abd Allāh, 'Abd Allāh a dit : « La science [religieuse] ne vient pas du grand nombre des *ḥadīṯ*-s transmis, mais bien de la crainte [de Dieu]. »

p. 47, l. 10. — D'après Sa'īd b. Jubayr, Ibn 'Abbās a dit : « L'envoyé d'Allāh — qu'Allāh lui accorde sa bénédiction et son salut — prit une bague et la mit au doigt. Puis il dit : « Cette bague me distrait de vous depuis aujourd'hui : tantôt je lui jette un regard, tantôt je vous jette un regard. » Puis il la lança au loin. »

p. 47, l. 12. — [...] Voici ce dont Mālik b. Miġwal nous a informés : « Il m'a été rapporté de Ṭalḥa b. Muṣrif que, lorsqu'on lui disait : « Entre avec le salut », il disait : « S'il plaît à Dieu (2). »

p. 47, l. 14. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Abū Hāšim Zihād b. Ayyūb m'a demandé de t'interroger sur le fait qu'Abū Ḥafṣ, son fils, avait prescrit dans son testament que ses livres fussent enterrés. » — « Il ne me plaît pas, répondit-il, qu'on enterre la science. »

p. 48, l. 2. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Que penses-tu d'un homme qui constitue en *waqf* ses revenus en faveur des pauvres ou de sa descendance ? » — « Les revenus, répondit-il ne peuvent faire l'objet d'un *waqf* (3) ; ce n'est que la terre qui peut en faire l'objet. Tout ce que Dieu fait sortir de terre, cela revient aux hommes à titre de produit. »

p. 48, l. 4. — On demanda à Abū 'Abd Allāh si l'on pouvait acheter du froment contre du blé. Il désapprouva la chose (4). »

p. 48, l. 5. — On interrogea Abū 'Abd Allāh au sujet du *waqf* qui tombe en ruine : « A ton avis, doit-on le vendre et acheter autre chose pour le remplacer ? » — « Oui », répondit-il. Je dis de même : « Un cheval ayant fait l'objet d'un *ḥubus* (5) et qui n'a plus la

(1) Le fait d'affranchir l'esclave qui craint les conséquences de la faute qu'il a commise est un thème traité aussi par Ġazālī, qui en donne plusieurs exemples (*Iḥya*, l. XV, *in fine*, section *Du droit des esclaves*).

(2) Allusion ,sans doute, aux discussions qui ont eu lieu entre autres sur l'emploi de « S'il plaît à Dieu ».

(3) Il faut que la substance de la chose subsiste ; cf. la note ci-dessous relative à la p. 48, l. 5.

(4) Allusion à la théorie musulmane de l'usure. Pour le rite ḥanbalite, I. Qudāma (Laoust), pp. 95-96.

(5) Nous ne savons si les auteurs ḥanbalites réservent ce terme pour les fondations pieuses mobilières ; en tous cas, I. Qudāma (Laoust), p. 124, pour la vente du cheval ḥobousé donne la solution de notre texte. Ce dire ne contredit qu'en apparence celui de la p. 48, l. 2 : l'idée, là, est que ne peuvent faire l'objet d'un *waqf* les choses *qui primo usu consumuntur*, or ce n'est pas le cas d'un cheval, d'un Coran, etc.
Notez que les trois dires se suivent : ce qui a trait à l'usure est inséré au milieu de ce qui est relatif au *waqf*. Quel désordre repoussant.

force de se mouvoir, doit être vendu et on en achètera un autre à la place.»

p. 49, l. 17. — On rapporte de Qays qu'il a dit : « Abū Bakr — qu'Allāh soit satisfait de lui — avait un esclave ; lorsque celui-ci lui apportait ses revenus, il ne mangeait pas jusqu'à ce qu'il lui eût demandé [d'où ils provenaient]. Une nuit, il oublia de le questionner et mangea sans l'avoir interrogé, puis il le fit : l'esclave lui apprit qu'ils étaient d'une origine qu'il n'approuva pas. Abū Bakr, alors, introduisit sa main dans sa bouche et vomit de sorte qu'il ne laissa rien subsister en lui (1).» Abū 'Abd Allāh tient ce *ḥadīṯ* d'une remise écrite.

p. 50, l. 4. — Selon Abū Sa'īd al-Ḫudrī (2), au cours d'un voyage avec l'envoyé d'Allāh — qu'Allāh lui accorde Sa bénédiction et Son salut — on fit halte en groupes : tel groupe avec un tel, tel autre avec tel autre. « Je fis halte, dit-il avec le groupe d'Abū Bakr. Il y avait avec nous un bédouin du désert ; nous fîmes halte chez une tribu bédouine dans laquelle il y avait une femme enceinte. Le bédouin lui dit : « Serais-tu heureuse d'avoir un garçon ? Si tu me donnes une brebis, tu enfanteras un garçon. » Elle lui donna une brebis ; il lui récita un morceau de prose cadencée et rimée *(saj')*. Il égorgea la brebis. Lorsque la société s'assit et se mit à manger, il dit : « Savez-vous d'où vient cette brebis ? » Il les en informa. « Alors, dit Abū Sa'īd, je vis Abū Bakr vomir. »

p. 51, l. 14. — On rapporte de Mālik al-Aḥmarī qu'il a entendu Ḥuḏayfa dire : « Celui qui vend du vin est comme celui qui en boit ; celui qui possède des porcs est comme celui qui en mange. Ayez constamment soin de vos esclaves et veillez à savoir d'où ils vous apportent leurs gains (3). La chair qui s'est accrue [grâce à un aliment provenant d'un gain] illicite n'entrera pas au Paradis. »

p. 54, l. 5. — J'interrogeai 'Abd al-Wahhāb au sujet de l'habitude de réciter [le Coran] sur les tombes ; il me dit : « Il ne faut pas réciter [le Coran] sur les tombes. » — « O Abu l-Ḥasan, dis-je, et si une femme a recommandé par testament à son fils de faire réciter [le Coran] sur sa tombe ? » — « Qu'il lise, répondit-il, mais qu'il n'élève pas la voix. »

p. 54, l. 7. — J'interrogeai 'Abd al-Wahhāb sur la coutume de brûler les vêtements à l'intérieur de la tombe ; il me dit : « C'est blâmable ; qu'on ne les brûle pas. »

p. 54, l. 8. — J'interrogeai 'Abd al-Wahhāb sur l'habitude de serrer la main lors des condoléances, il me dit : « C'est une innovation *(bid'a)*. » — « Et la récitation du Coran sur les tombes, dis-je ? » — « C'est blâmable. »

p. 54, l. 12. — J'interrogeai 'Abd al-Wahhāb sur la femme qui n'a pas de *wālī* (tuteur chargé de la marier), mais un oncle maternel : « Peut-il, demandai-je, la marier ? » — « L'oncle maternel, répondit-il,

(1) Dans le contexte, il est rapporté des récits analogues, concernant d'autres personnes, qui vomissent dans des circonstances plus ou moins semblables. Voir aussi *Iḥya*, l. XIV, ch. I, *in fine*.

(2) Cité *Ṭab.*, p. 146.

(3) Il s'agit d'esclaves autorisés à travailler pour leur compte, moyennant une certaine redevance.

n'est pas un *wālī* : le souverain est le *wālī* de qui n'en a pas et le souverain a le cadi [pour le remplacer]. » (1)

p. 55, l. 2. — Voici ce que Naṣr ar-Raffā', un des meilleurs Musulmans, m'a raconté : « Alors que Jésus, fils de Marie — qu'Allāh lui accorde Sa bénédiction et Son salut — était en voyage pieux, la pluie le surprit. Il se réfugia dans une caverne, mais il s'y trouvait un berger. Jésus s'en fut se réfugier dans un repaire de lion, mais il s'y trouvait un lion couché sur sa proie. Jésus, levant la tête, dit : « O mon Seigneur, tu as assigné à chacun un refuge, sauf à moi. » Dieu, alors, lui révèla : « O Jésus, ton refuge est chez Moi, à l'ombre de Mon trône, au séjour de Ma miséricorde. Certes, je te marierai à mille *ḥūrī*-s ; certes, je suis bien décidé à rassasier les invités à tes noces, pour mille ans, et, à coup sûr, l'ange annonciateur de la Résurrection criera : « Venez aux Noces de l'Ami de Dieu, le chaste. » (2)

p. 55, l. 9. — J'ai entendu 'Abd al-Wahhāb dire : « Šu'ayb b. Ḥarb a dit : « L'usage du collyre est pour moi un plus grand péché que la fornication, le vol et le fait de boire du vin. » (3)

p. 55, l. 19. — Abū Hammām nous a raconté qu'il tenait ceci de son père : « Quelqu'un a entendu Zayd b. Muslim dire : Celui qui se suicide au moyen de quelque chose sera châtié, or, l'argile tue. » (4)

p. 56, l. 1. — J'ai entendu Ma'rūf al-Karḫī, le fils de mon frère, dire : « J'ai entendu Aḥmed b. Ḥanbal dire : « J'ai divisé le gibier d'Enfer en trois groupes : ceux qui appartiennent au premier disent : Le Coran est créé ; ceux du second se sont arrêtés et se sont tus ; ceux du troisième disent : Nos paroles, quand nous récitons le Coran, sont créées en nous. » (5)

p. 56, l. 18. — Selon 'Abd al-Mālik b. 'Umayr, un homme de la classe des Compagnons [du Prophète], ou de la classe suivante, vit venir à lui, en songe, le 10 de Ḏu l-Ḥijja (6), un homme qui lui dit : « Parmi les Musulmans, il n'en est pas un qui ne soit pardonné ces jours-ci,

(1) Cf. I. QUDĀMA (LAOUST), p. 171. Pure question de droit.

(2) Cf. MATHIEU, VIII, v. 20 et LUC, IX, v. 58 : « Les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel des nids, mais le Fils de l'Homme n'a pas où reposer sa tête. » Il y a de plus ici, semble-t-il, une vague illusion au thème de l'invitation aux noces (MATHIEU, XX et LUC), mais les deux thèmes ont été utilisés à des fins de polémique anti-chrétienne. Ces lignes étaient rédigées lorsque nous avons eu connaissance de la note consacrée par M. ASIN PALACIOS (*Algazel*, pp. 406, 407) à cette tradition et qui complète la nôtre ; nous y renvoyons.

(3) Exemple remarquable de fanatisme religieux absurde ; de même les wahhābites considèrent, ou considéraient, le fait de fumer comme un péché horrible. PALGRAVE, *Une année de voyage dans l'Arabie Centrale* (t. f. II, p. 77), rapporte que ce crime est selon, un docte wahhābite, plus grave que le meurtre, l'adultère, le faux témoignage. Passage cité par V. PARETO, *Le mythe vertuiste et la littérature immorale*, p. 78, qui observe : « C'est une caractéristique du fanatisme de perdre ainsi la juste notion des proportions des choses. »

(4) L'auteur vient de dire qu'il est défendu de manger de l'argile et le redit p. 60. On sait qu'il est des gens atteints de la dangereuse manie de manger de la terre : le traducteur se souvient avoir vu (dans le *Journal des Voyages* ?) une gravure représentant un esclave nègre muni, pour cette raison, d'une muselière. Plus haut (p. 8), l'auteur a approuvé, par contre, ceux qui mangent du sable par peur de se nourrir de grains illicites ; les cas sont donc religieusement très différents. ĠAZĀLĪ (*Iḥya*, l. XIV, ch. I, section 2) fait allusion à cette question.

(5) On connaît les démêlés d'IBN ḤANBAL avec les tenants gouvernementaux du dogme mu'tazilite ; voir PATTON, p. 70 et s 99.

(6) C'est-à-dire la fête des sacrifices qui commémore, dans tout l'Islam, le pèlerinage aux Lieux Saints.

chaque jour cinq fois, à l'exception pourtant des joueurs d'échecs (1) qui ont vaincu le roi [adverse] et qui disent : « Il est mort ! Quelle est donc cette mort ? ».

p. 57, l. 12. — Selon 'Abd Allāh b. 'Umar (2) : « Les sbires sont des chiens du Feu », et 'Abd Allāh b. 'Amr (3) de dire : « Le percepteur du *maks* (4), c'est-à-dire des dîmes, sera jeté au Feu. »

p. 59, l. 1. — Selon Yūsuf b. Usbāṭ, Sufyān (aṯ-Ṯawrī) lui a dit : « O Yūsuf, ne sois pas lecteur [de Coran] pour les rois, ni *fqīh* au sūq ; que la récitation [de Coran] sans ascèse *(zuhd)* est laide (5). Si les rois te convoquent pour leur réciter [le Coran], dis-leur : « Dieu est unique, — et ne le fais pas. »

p. 59, l. 5. — A ce que m'a rapporté Ibn Ḥubayq, un homme dit à Sufyān : « Donne-moi des conseils. » — « Agis, en vue de ce bas monde, lui répondit-il, selon le temps que tu dois y demeurer, et en vue de l'Autre Monde, en raison du temps que tu y resteras. Salut ! »

p. 60, l. 6. — A ce que nous rapporte Šu'ayb, Sufyān lui a dit : « Qui d'entre vous voit un chiffon noir, qu'il le piétine et qu'il ne le touche jamais. » (6)

p. 63, l. 2. — J'ai entendu un de nos compagnons, à savoir Abū Ḥafṣ, neveu par sa mère de Bišr, dire : « J'ai entendu Bišr dire : « Je ne me suis pas rassasié depuis cinquante ans. » J'ai entendu Abū Naṣr at-Tammār (7) dire : « Bišr b. al-Ḥāriṯ m'a dit : « Je n'ai pas désiré de ces aubergines depuis vingt ans. »

'Abbād Ibn Rāšid nous a informés que selon al-Ḥasan, on dit à Sumra « Ton fils a eu une indigestion cette nuit. » — S'il était mort, répliqua-t-il, je n'aurais pas prié sur lui. » (8)

p. 63, l. 17. — Abū 'Abd Allāh, mentionnant les questions d'Ibn al-Mubārak, dit : « Parmi elles, il y en avait une bien subtile : Un homme tira sur un oiseau ; celui-ci tomba chez des gens ; à qui appartient le gibier chassé ? » Ibn al-Mubārak dit : « Je ne sais pas ». Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Qu'en dis-tu ? » — « Cette question

(1) Plusieurs dires, dans ce passage, s'élèvent contre le jeu d'échecs (et d'autres jeux) ; peut-être parce que l'on y use de figurines. On sait que le mot *mat* français provient précisément du « il est mort » arabe. Le *fiqh* déclare souvent dépourvu de *'adala*, donc récusable, le joueur d'échecs, ce jeu (par exemple QAYRAWĀNI, *Risāla*, trad. BERCHER, p. 325) étant illicite. L'auteur revient sur ce sujet, p. 60.

(2) Voir *Ṭab.*, p. 165.

(3) Dans tout le contexte, il est pris violemment position contre les autorités — sans doute parce qu'elles n'obéissent pas à la Loi Divine.

(4) Le *maks* désigne, en général, une taxe (le plus souvent douanière, ou un octroi) non autorisée, donc, par le *fiqh* et qui est, certainement, religieusement interdite. Le fait d'y assimiler la dîme s'explique par les abus de ses percepteurs dans le prélèvement de cet impôt parfaitement conforme, lui, à la Loi. Ġazālī traite des rapports à avoir avec le Prince injuste au l. XIV, ch. VI, de l'*Iḥya*, qui peut servir à éclairer notre texte (v. aussi ch. V).

(5) Il faut entendre ce mot dans le sens moral.

(6) Il ne semble pas possible que ce soit une allusion à la couleur du drapeau *(raya)* 'abbāside, car le terme employé est *ḫirqa*. Il s'agit plus probablement du signe distinctif de quelque endroit impie : boutique d'un marchand de vin, maison de tolérance, etc., ou d'une allusion aux haillons des ṣūfī-s dont I. Ḥanbal était l'adversaire (note de M. SCHACHT). D'après *E. I.*, II, s. v. *Khirqa*, cependant, le manteau rapiécé des ṣūfī-s était généralement bleu.

(7) Sur ce contemporain d'I. Ḥanbal et les démêlés qu'il eut, lui aussi, avec la *Miḥnā*, v. PATTON, pp. 70, 77, 84.

(8) Voir ci-dessus note de la p. 55, l. 9.

est subtile, répondit-il ; je ne sais que dire. » Et il refusa de répondre (1) .»

p. 64, l. 9. — 'Abbās al-'Anbarī m'a raconté qu'il avait entendu Abu l-Walīd (2) dire : « J'étais avec 'Uṯman b. Zā'ida à Rayy. Sa lampe s'éteignit. Son esclave s'en fut chercher du feu chez des gens. 'Uṯmān lui dit : « D'où as-tu pris cela ? » — De tel endroit, qu'il précisa. 'Uṯmān éteignit la lampe et dit : « Nous ne nous éclairons pas du feu de ces gens-là. »

p. 65, l. 13. — Selon Yūnis, al-Ḥasan disait : « Le père peut prendre ce qu'il veut du bien de son fils (3). »

p. 67, l. 13. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Un homme peut-il se marier avec le bien de son fils ? » (4) — Il répondit : « Il n'y a pas de mal à cela, que je sache. Le Prophète — qu'Allāh lui accorde sa bénédiction et son salut — a dit : « Toi et ton bien sont à ton père. »

p. 68, l. 6. — Abū 'Abd Allāh a raconté d'après Ibn Ṭawūs (5) que son père avait dit : « L'homme peut, sur le bien de son père, prélever de quoi subvenir à son entretien de façon raisonnable. »

p. 68, l. 18. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « L'homme peut-il regarder une esclave [qui n'est point sienne] ? » — « S'il craint d'être tenté, qu'il ne la regarde pas. Combien de coups d'œil ont jeté des chagrins dans le cœur de ceux qui les avaient jetés (6). »

p. 69, l. 2. — J'ai entendu Abū 'Abd Allāh, à propos de ces mots d'Allāh — qu'Il soit exalté — : « Il connaît la perfidie des regards » (7), dire : « Il s'agit de qui se trouve chez des gens, la femme passe à côté de lui, et alors son regard se fixe sur elle. » Abū 'Abd Allāh tient ce *ḥadīṯ* par voie de remise écrite (8).

p. 70, l. 5. — Jarīr b. 'Abd Allāh a dit : « Je questionnai l'envoyé d'Allāh au sujet du regard furtif. Il me dit : « Détourne ton regard. »

p. 70, l. 11. — Ṯābit b. Ḍirwa a dit : « J'étais parti en voyage ; une femme qui était avec nous fut renversée et se cassa la cuisse, mais je ne la lui remis pas en état. Je rencontrai Jābir b. Zayd et lui racontai

(1) Juste avant, I. Ḥanbal déclare ne pas savoir ce qu'il faut faire d'une charge de bois provenant d'une région blâmable. Allusion chez Ġazālī (*Iḥya*, l. XIV, ch. I, s. II) au refus de répondre quant au gibier.

(2) Il est question d'un A. W. at-Ṭayālisī, contemporain d'Ibn Ḥanbal, chez Patton, p. 174 (v. aussi p. 26) ; nous ignorons s'il s'agit, ce qui est probable, de ce personnage. Anecdote citée : *Iḥya*, l. XIV, ch. I, *in fine*. Voir aussi *Ṭab.*, p. 172, c'est sans doute le professeur d'*Uṣūl* qui y est mentionné.

(3) Tout le contexte, également p. 68, est consacré à l'examen de questions de ce genre : le père ne peut pas prendre la concubine du fils mais il peut affranchir ses esclaves au détriment de son patrimoine.

(4) Voir sur les problèmes que pose cette question, G.-H. Bousquet dans *Mélanges W. Marçais*, et (pour le rite mâlékite) Lapanne Joinville, dans « Rev. Algér. de Législat. », 1949, p. 119. Depuis lors, nous avons encore trouvé un texte remarquable sur cette question, dans le précis ḥanéfite *(matn)* de Qudûrî ; voir la traduction, d'imminente publication par Bousquet et Bercher.

(5) Il est question chez Patton (pp. 161, 169) d'un Ṭawūs ibn Ṭauris, contemporain d'Ibn Ḥanbal.

(6) Au l. XII de l'*Iḥya*, Ġazālī également traite de cette question du regard.

Dans ce paragraphe, il y a d'autres exemples de cette idée. L'auteur revient, *passim*, sur le fait qu'il faut détourner le regard de la femme qui ne vous est pas permise. On notera qu'en rite ḥanbalite (I. Qudāma, Laoust, p. 20) — comme dans les autres, au surplus — la nudité légale de la servante-esclave ne comprend que la partie entre le nombril et les genoux.

(7) Sourate XL, verset 20.

(8) Voir sur les divers procédés de « remise », An-Nawawī, *Taqrīb*, trad. W. Marçais (« Journal Asiatique », 1902, p. 126 et sqq. du t. à p.) Il a déjà été question de ceci, ci-dessus p. 49, l. 17.

cet incident. Il me dit : « Comme c'est mal ce que tu as fait : Celui qui agit par nécessité mérite [à juste titre] ce nom (1). Si tu avais remis en état la cuisse de cette femme, certes, tu en aurais été récompensé [dans l'Au-Delà]. »

p. 70, l. 17. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « L'eunuque peut-il regarder les cheveux de sa maîtresse ? » — « Non », répondit-il. — « Si une femme souffre d'une fracture, le rebouteux peut-il poser la main sur elle? » — « C'est un cas de nécessité [légitime] », dit-il. Il n'y voyait pas de mal.

p. 71, l. 9. — J'ai entendu Abū 'Abd Allāh dire : « Le célibat n'appartient en rien à l'Islam. Le Prophète — qu'Allāh lui accorde sa bénédiction et son salut — s'est marié quatorze fois et il mourut en laissant, neuf épouses. » Puis il ajouta : « Si Bišr b. al-Ḥāriṯ s'était marié, certes, il aurait été parfait. » (2)

p. 77, l. 2. — J'ai entendu 'Uṯmān b. Abī Šayba rapporter qu'Abū Dāwūd (3) al-Ḥafarī a dit : « Lorsque je trouve deux pains *(qurṣ)* d'orge pour mon déjeuner, j'en demande pardon à Mālik Abū Ja'far ».

p. 77, l. 20. — J'interrogeai Abū 'Abd Allāh au sujet de l'homme qui loue une terre pour un an. Il l'ensemence, mais la semence ne sort pas ; une fois l'année écoulée, elle se met à sortir peu à peu. » — « [Cette récolte], dit-il, appartient au propriétaire de la semence (4). »

p. 78, l. 4. — J'interrogeai Abū 'Abd Allāh au sujet de l'homme qui a besoin d'eau, alors qu'un autre en a ; on lui demande et il refuse ; les gens, là-dessus, craignent pour leur vie. Il dit : « Qu'ils la prennent et lui en versent le prix. » Je répliquai : « Ils devraient la prendre alors qu'elle n'est pas chose licite pour eux ? » Il répondit : « Leur vie n'était-elle pas en danger ? » — « Oui. » — « Alors, qu'ils la prennent. » Il ne voyait pas de mal à ce qu'ils la prennent [sans titre légitime] et en versent le prix au propriétaire.

p. 78, l. 7. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Si un homme, contraint de manger une bête morte sans avoir été égorgée rituellement, [pour ne pas mourir de faim], trouve de la nourriture chez des gens, doit-il prendre de cette nouriture sans la permission de ces gens, ou plutôt manger cette bête non égorgée rituellement ? » répondi : « Manger la bête, elle est licite pour lui. »

p. 78, l. 12. — J'interrogeai Abū 'Abd Allāh au sujet de l'homme qui passe près d'un mur, ou d'un palmier, et qui mange [un fruit pris par dessus le mur, ou sur le palmier]. Il me dit : « Certains compagnons de l'Envoyé d'Allāh — qu'Allāh lui accorde Sa bénédiction et Son salut — ont été conciliants à ce propos. Quant

(1) Ou, selon une correction que nous propose M. Bercher, « est comme une femme ».

(2) Le même dire est rapporté par Ǧazālī, au début du Livre du Mariage (l. XII) de l'*Iḥya*. Le paragraphe de notre ouvrage est consacré aux « mérites du mariage ».

(3) Sur ce disciple d'Ibn Ḥanbal, né en 202/817 et mort en 275/888, voir *E. I.*, I, p. 85 et Maqrīzī (chez Patton, p. 46) citant d'autres traits d'ascétisme de celui-ci. Nous avons sauté, entre autres, tout ce qui concerne un assez long poème (pp. 74-76), élégie sur la mort de 'Abd Allāh b. al-Mubārak.

(4) Discussion d'un simple cas juridique qui est vraiment sans rapport avec la crainte de Dieu se manifestant par un scrupule religieux.

à Sa'd, il ne veut pas qu'on en mange. » Je dis : « Qu'en dis-tu, si l'on est contraint d'en manger [pour ne pas mourir de faim] ? » — « Qu'on en mange, mais qu'on n'en emporte pas. »

p. 78, l. 17. — Al-'Awzā'ī (1) m'a rapporté ce que Harūn b. Rabbāb lui avait dit : « Sa'd avait envoyé un de ses esclaves lui chercher du fourrage (2). Il rapporta de l'herbe dans laquelle Sa'd vit un ou plusieurs épis. Il dit : « Qu'est-ce que cela ? » — « Je les ai récoltés [avec le foin] », répondit l'esclave. Là-dessus, Sa'd reprit : « Mets ces épis devant la bête de somme du chef du village. » (3)

p. 79, l. 5. — On interrogea Abū 'Abd Allāh sur l'homme qui trouve une alêne en pays byzantin et qui s'en sert pour raccomoder ses chaussures. « Non (4) (c'est inadmissible) », dit-il.

p. 79, l. 11. — On l'interrogea, aussi, au sujet de l'homme qui est souillé de l'impureté majeure *(janāba)* ; il craint de verser sur lui de l'eau [de l'ablution rituelle] à cause de l'intensité du froid. « A ton avis, peut-il retarder cela de quelques jours ? » — « Oui, dit-il, s'il craint pour sa vie, qu'il retarde la grande ablution ; qu'il procède à la lustration pulvérale et fasse la Prière [ainsi purifié], en remettant la chose jusqu'au moment où il lui sera possible de l'accomplir (5).

p. 80, l. 15. — J'interrogeai Abū 'Abd Allāh au sujet des briques [cuites] des maisons de la Mekke. Il me répondit : « Elles ne me plaisent pas. » (6)

p. 82, l. 18. — On interrogea Abū 'Abd Allāh au sujet d'un homme qui meurt en laissant des biens-fonds (7). Son père s'était occupé d'affaires que je mentionnai à Abū 'Abd Allāh. Un de ses enfants voulait renoncer à cet héritage [impur]. Abū 'Abd Allāh dit : « Ce que le père possédait avant de s'y mettre (c'est-à-dire de se livrer à ces affaires qu'il blâmait), il n'y a pas de mal à ce qu'il en hérite. Si le fils apprend que son père a lésé quelqu'un, il doit le restituer aux ayants droit. Le fils sait mieux que personne ce qui concerne son père. »

p. 83, l. 14. — J'interrogeai Abū 'Abd Allāh au sujet de l'homme invité à un banquet : « Pour quels motifs doit-il en partir ? » — « Abū Ayyūb partit, répondit-il, lorsque, invité par Ibn 'Umar, il vit que la

(1) Il s'agit du fondateur de rite aujourd'hui disparu, né en 88 /707 et mort en 55 /774. Cf. *E. I.*, I, p. 533.

(2) Cf. ci-dessus, p. 9., l. 18.

(3) Terme technique persan pouvant signifier aussi propriétaire, *dihqān*.

(4) Même solution, dit le texte, au même endroit, pour ce qui est de manger d'une marmite trouvée en pays byzantin ou de graisser ses chaussures avec de la graisse qu'on y trouve ; plus loin (p. 89), manger du miel qu'on y trouve est déclaré licite. On admirera avec quel art cette dernière question est traitée, dix pages plus loin, entre celle relatives aux faits de baiser la main et de combattre les voleurs ! Voici l'explication de ces solutions : pour ce qui concerne la graisse et la nourriture, l'interdiction est motivée par la crainte qu'elles ne soient impures, ce qui n'est pas le cas du miel ; l'alène, par contre, fait partie du butin, on ne peut donc y toucher.

Toutes ces solutions dérivent, plus ou moins implicitement, des dispositions du fiqh ; v. p. ex. Aš-Širāzī, *Tanbīh*, tr. fr. Bousquet, t. IV, § 296, pour la nourriture, et la passion.

(5) Cf. I. Qudāma (Laoust, pp. 13-14).

(6) A cause de la théorie en vertu de laquelle le sol de la Mekke est propriété de Dieu. Voir sur ce point Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage à la Mekke*, p. 7.

(7) Cf. *Iḥya*, l. XIV, ch. IV, *in fine*.

pièce était couverte de tentures ; quant à Ḥuḏayfa, lorsqu'il fut invité par lui, il partit alors qu'il n'avait vu qu'un vêtement persan (du Jawāristān). » — « Et, dis-je, si la pièce n'est pas recouverte de tentures, mais que l'invité y voit un objet en argent ? » — « On ne doit pas en user ; cela ne me plaît pas. A mon sens [l'invité] doit se retirer. » — « Et, si c'est un *usnādānih* dont le haut est argenté, à ton avis, l'invité doit-il se retirer ? » — « Oui, je pense qu'il doit le faire, à moins qu'il ne s'agisse du loquet [argenté de la porte] ou bien d'autre chose du même genre. Il est plus aisé, dans ce cas, [de donner une solution laxiste]. » (1)

p. 84, l. 5. — Selon Ḥammād b. Zayd, on dit à Ayyūb : « Un homme est invité à une noce », ou bien : « On donne un festin, et voici [qu'il y a dans la pièce] des pompons blancs. » — « Je crains davantage, répondit-il, les pompons blancs que les pompons rouges. » (2)

p. 84, l. 7. — On dit à Abū 'Abd Allāh : « Un homme invite des gens ; on apporte une écuelle, ou une aiguière, d'argent. [Un invité] la brisa. » Abū 'Abd Allāh admira qu'on l'eût brisée (3).

p. 85, l. 1. — Je dis : « Un homme loue une pièce dans laquelle il voit des représentations figurées. A ton avis, doit-il les gratter ? » « Oui », répondit-il.

p. 85, l. 3. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Un homme a son père ivre, devant lui. Il appelle son fils. A ton avis, ce dernier doit-il répondre ? » — « Non, dit-il, qu'il n'entre pas chez lui. » (4)

p. 85, l. 5. — J'interrogeai Abū 'Abd Allāh, à propos du *sakar* (5). « Pour moi, dit-il, c'est du vin. »

p. 88, l. 7. — J'interrogeai Abū 'Abd Allāh à propos du fait de baiser la main (6). Il n'y voyait pas de mal en tant qu'acte inspiré par la religion, mais il trouvait la chose répréhensible en tant qu'acte inspiré par des mobiles profanes.

p. 88, l. 12. — On rapporte de 'Alī b. Ṯābit qu'il a entendu Sufyān aṯ-Ṯawrī (7) dire : « Il n'y a pas de mal à baiser la main de l'imām équitable (*'adl*), mais je désapprouve ce geste en tant qu'acte inspiré par des mobiles profanes. »

(1) Les ouvrages de *fiqh* traitent aussi de ces questions, voir par exemple ḪALĪL (FAGNAN, *Mariage*, p. 87). Voir pour les vases en argent, IBN QUDĀMA (LAOUST, p. 5). Il en est déjà question au texte p. 35.

(2) Bien que nous ayons consulté des autorités importantes, il ne nous est pas possible de dire pourquoi — grave question — les pompons blancs sont l'objet de la réprobation des consciences scrupuleuses, alors que, plus loin (pp. 102 à 103), le rouge est désapprouvé. Les extraits des pp. 100-103 sont des exemples de solutions dont les traducteurs ignorent aussi le pourquoi.

(3) Cf. I. QUDĀMA (LAOUST, p. 5).

(4) Voir la seconde note de la page 29, l. 7.

(5) « Boisson faite de dattes et de l'herbe *kachoût*, plante parasite *cuscuta* » (KAZIMIRSKI). Plus loin, p. 93, l'auteur dédie tout un paragraphe à ce sujet ; bel exemple du fantastique désordre de ce livre, comme de tant d'autres. Nous sautons les pages suivantes, où il est principalement question de représentations figurées à nouveau.

(6) Voir *Iḥya*, l. XIV, ch. VI. Tradition de 'Alī ; on ne baisera que la main de son épouse, ou de son enfant et ce, par tendresse.

(7) Sur ce célèbre théologien, du IIe siècle h., voir *E. I.*, IV, pp. 523-526.

p. 89, l. 11. — Selon 'Umar b. Dīnār, qui le tenait de 'Abd Allāh b. Dīnār, l'Envoyé d'Allāh — qu'Allāh lui accorde sa bénédiction et son salut — a dit : « Celui qui est tué sans avoir pour intention de défendre son bien, celui-là est un martyr. »

p. 90, l. 12. — On interrogea Abū 'Abd Allāh sur le point de savoir si le captif (musulman) qui se trouve au pouvoir de l'ennemi peut voler ses adversaires. Il répondit : « S'ils lui ont accordé l'*amān* (1), non. » — « Mais le captif a-t-il le droit de fuir ? » — « Oui, dit-il, s'il le peut. »

p. 91, l. 3. — A ce que Abū 'Abd Allāh nous a rapporté, il lui était parvenu que Muḥammad b. Wāsi' disait : « Si les péchés exhalaient une odeur, personne de vous ne pourrait m'approcher. » (2)

p. 92, l. 5. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Comment ordonner le bien et défendre le mal (3) ? » — « Avec la main, avec la langue, avec le cœur (4), ce qui est le moyen le plus faible. » — « Comment, lui dis-je, avec la main ? » — « Tu sépareras [les combattants]. » Je vis Abū 'Abd Allāh passer près d'écoliers qui se battaient, il les sépara.

p. 92, l. 13. — Abu r-Rabī' aṣ-Ṣūfī raconte qu'il entra chez Sufyān aṯ-Ṯawrī à Baṣra et dit : « O Abū 'Abd Allāh, je suis avec ces *muḥtasib*-s (5) ; nous entrons [chez des gens] en passant par dessus les murs. » — « Mais, dit-il, n'ont-ils pas de portes ? » — « Assurément, mais nous entrons ainsi chez eux de peur qu'ils ne s'enfuient. » Il réprouva cet acte de façon formelle et jugea mauvaise notre façon de faire [...] »

Puis il ajouta : « N'ordonnera le bien et ne défendra le mal que celui qui a trois qualités : [il doit être] bienveillant tant pour ce qui est d'ordonner que de défendre ; équitable tant pour ce qui est d'ordonner que de défendre ; sachant tant ce qu'il ordonne que ce qu'il défend. »

p. 93, l, 1. — J'interrogeai Abū 'Abd Allāh, en lui disant : « Je passe par le marché et j'y vois des tambourins à vendre, dois-je les briser ? » — « Je ne pense pas, répondit-il, que tu en aies la force ; si oui, fais-le, ô Abū Bakr. » — « Et si on m'appelle pour laver un mort et que j'entende le son du tambourin ? » — « Si tu peux le briser, dit-il, [fais-le] ; sinon va-t-en. » (6)

p. 93, l. 4. — J'interrogeai Abū 'Abd Allāh sur le fait de savoir si on pouvait briser les guitares. « Qu'on les casse, me dit-il. — « Et si elles sont cachées ? » — « Non, alors ». — « Et *quid* de la petite guitare dont joue le petit enfant ? » — « Qu'on la casse aussi. Si elle est decouverte, qu'on la casse. »

(1) Qui peut consister ici simplement à lui garantir la vie sauve (SCHACHT).

(2) Le traducteur voit ici un exemple typique d'exagération d'humilité, à base d'orgueil, auxquels se complaisent les saints personnages, et dont l'Islām n'a point le monopole. Dans l'*Iḥya*, l'exagération de l'humilité est, à juste titre, blâmée, l. XXIX, 1ère partie, *in fine*.

(3) C'est là, on le sait, un grand principe d'Islām.

(4) Allusion à un *ḥadīṯ* très connu, et d'ailleurs fort beau ; nº 34 des *Quarante* d'AN-NAWAWĪ.

(5) On sait que les fonctions de *ḥisba* dont ces personnages étaient chargés déroulent précisément du principe « d'ordonner le bien et de défendre le mal ». Pour une fois, qui n'est pas coutume, l'auteur traite de la question à sa place.

(6) Ce dire et les suivants se rapportent à des cas typiques « d'ordonner le bien et défendre le mal ». f. *Iḥya*, l. XIX, *passim*.

p. 93, l. 8. — Je dis à Abū 'Abd Allāh : « Si je vois une boisson enivrante dans une jarre découverte, ou une fiole ouverte, dois-je à ton avis, la casser, ou la renverser. » — « Casse-la », dit-il (1).

p. 94, l. 18. — Abu l-Juwayrīya l-Ḥaramī rapporte qu'il interrogea Ibn 'Abbās au sujet du *bāḏiq* (2), il dit : « Muḥammad a déjà frappé [de son interdiction] cette boisson : tout ce qui enivre est illicite. »

p. 96, l. 1. — Ibrāhīm a dit : « Il nous a été rapporté au sujet de 'Umar qu'il frappa [les coupables ayant absorbé des liqueurs fortes] en raison de leur haleine. » (3)

p. 97, l. 18. — J'ai entendu Yaḥya l-Jalā, ou quelqu'un d'autre, rapporter au sujet de Šu'ayb b. Ḥarb qu'il disait : « Si je voyais mon fils commettre une fornication, ou un vol, je préférerais cela à ce qu'il s'enivre. Il arrivera pour lui un temps où il ne connaîtra plus Allāh. »

p. 99, l. 5. — J'interrogeai Abū 'Abd Allāh au sujet de celui qui fait sa Prière sur une natte, sur laquelle il y a du liquide enivrant : « Qu'il recommence sa Prière », dit-il (4).

p. 100, l. 4. — Voici ce que nous a raconté Abū 'Abd Allāh qui le tenait de Manṣūr (5) : Abū Wā'il a dit : « Un de nos hommes, Ḥuṭaym b. al-'Addā', souffrait de la jaunisse (6). On lui vanta une boisson enivrante [comme remède]. Il envoya questionner Ibn Mas'ūd (7) qui répondit : « Allāh n'a pas mis votre guérison dans ce qu'il a déclaré illicite pour vous. »

p. 100, l. 12. — Abū 'Abd Allāh fit couper une chemise pour sa fille, alors que j'étais présent. Il dit au tailleur : « Coupe la poche *barsakāb* (terme persan), c'est-à-dire par devant. » Il fit couper une chemise à son jeune fils et dit au tailleur : « Coupe lui le col étroit. » Il désapprouvait qu'on coupât le col large (8).

p. 101, l. 19. — J'interrogeai Abū 'Abd Allāh et lui dis : « On m'a demandé, à la maison, d'acheter des sandales du Sind pour une fillette. » — « Ne fais pas cet achat », dit-il. — « Tu les désapprouves pour les enfants et les femmes ? » — « Oui, je les désapprouve. »

p. 103, l. 1. — Abū 'Abd Allāh me demanda de lui acheter un lacet [qu'on passe dans la coulisse du pantalon] : « Mais qui n'ait pas de rouge. » — « Tu le désapprouves ? » — « Oui », dit-il.

(1) Exemple de rigorisme : il suffirait de renverser.
(2) Boisson de jus de raisin cuit légèrement (Belot).
(3) Pour comprendre ce dire, il faut savoir qu'il est des textes de *fiqh* selon lesquels, à tout le moins, la peine coranique *(ḥadd)* n'est applicable qu'au cas d'aveu ou de témoignage légal ; même la vomissure n'est pas une preuve légale d'absorption de vin. Il s'agit donc sans doute ici de *ta'zīr*. Voir I. Qudāma (Laoust, p. 265). Nous sommes toujours dans le domaine des boissons fortes, question sur laquelle l'auteur s'étend longuement.
(4) L'endroit où l'on prie doit être pur.
(5) Cité *Ṭab.*, p. 242.
(6) Nous omettons une indication du texte concernant le nom de la maladie.
(7) Sur ce compagnon, mort en 32 ou 33, âgé de soixante ans et dont les traditions se trouvent rassemblées dans le *Musnad* d'I. Ḥanbal, voir *E. I.*, II, p. 428.
(8) Voir la note de la page 84, l. 5.

p. 104, l. 17. — J'ai entendu Muṯanna l-'Anbārī dire : « Je questionnai Abū 'Abd Allāh sur la coutume de se raser la nuque. « Non, me répondit-il [c'est inadmissible] sauf au moment d'appliquer les ventouses. » (1)

p. 105, l. 3. — J'interrogeai Abū 'Abd Allāh au sujet de la femme qui s'allonge les cheveux avec des ornements *(qarmil)*. Il réprouvait la chose (2).

p. 106, l. 3. — Selon Ibn 'Umar, l'Envoyé d'Allāh — qu'Allāh lui accorde sa bénédiction et son salut — a défendu qu'on laisse des cheveux ça et là, c'est-à-dire qu'on rase la tête d'un enfant et qu'on y laisse quelques cheveux.

p. 107, l. 4. — Ibn 'Abbās a dit : « Qu'on n'orne pas les mosquées, à l'instar des Juifs et des Chrétiens. »

p. 109, l. 1. — Je rapportai à Abū 'Abd Allāh ce propos d'un homme : « Aḥmad b. Ḥanbal et Bišr b. al-Ḥarīṯ ne sont pas, pour moi, des ascètes : Aḥmad a du pain à manger et Bišr de l'argent qui lui vient du Ḫurāsān. » Abū 'Abd Allāh sourit et dit : « Comment moi, je pourrais passer pour un ascète » ? (3)

p. 110. l. 5. — Abū 'Abd Allāh qui le tenait d'Abū 'Awāna, qui le tenait de 'Āṣim, nous a rapporté ceci : « Abū Wā'il avait une cabane de roseaux où il logeait avec son cheval. Lorsqu'il partait en expédition militaire, il la démolissait et faisait aumône des roseaux. Lorsqu'il revenait, il la reconstruisait. »

p. 112, l. 18. — Ibn Ḫubayq m'a raconté que 'Abd ar-Raḥmān rapporte à propos d'aṯ-Ṯawrī : « Le grand nombre des frères [musulmans] fait partie de la faiblesse de la religion. » (4)

p. 114, l. 7. — Yūsuf b. Usbāṭ rapporte que Sufyān a dit : « L'homme peut être enrichi de deux grâces : il est bon, alors, qu'il loue Allāh pour cette raison et le remercie de l'avoir éloigné... de la porte du souverain et de celle du médecin. » (5)

p. 114, l. 14. — D'après al-Mu'āfā (6), Sufyān, lorsqu'il était soucieux, urinait le sang dans la cuvette (7). Bišr a dit : « Al-Mu'āfā était ami de Sufyān : il fut éprouvé par la mort violente de ses deux fils et dans sa fortune. On ne perçut jamais en lui trace d'émotion forte et on n'entendit aucune voix [de pleureuse] dans sa maison. » (8)

(1) A savoir lorsque la nécessisé l'impose.

(2) C'est l'idée qu'il de faut pas changer l'ordre de la création de Dieu. Au surplus, le *fiqh*, contrairement au Talmud (était-ce en relation consciente ?), ne permet pas les faux-cheveux (*Risâla*, tr. FAGNAN, p. 250).

(3) Puisqu'il ne se considère pas comme tel, l'accusation porte à faux.

(4) Ce dire (qui se trouve dans le *Recueil de textes mystiques* de MASSIGNON (I, p.8) et cité (p. 87) dans *Relig. Gesch. Lesebuch*, 16, « der Islam », par J. SCHACHT, s'explique ainsi : en voyant beaucoup de Musulmans, le croyant acquiert un faux sentiment de sécurité qui lui fait oublier les soucis touchant l'Au-Delà. Il est attribué à Ḥasan al-Baṣrī.

(5) Choses évidemment mauvaises du point de vue spirituel et physique.

(6) Abū Mas'ūd al-Mu'āfā b. Imrān, natif de Mossoul. Mort en 184/800. Célèbre par sa piété, sa libéralité et sa vie de mortification (IBN ḪALLIKĀN, trad. DE SLANE, p. 259, n. 7).

(7) Cela est déjà dit p. 55 à propos de boissons enivrantes.

(8) Exemple de sérénité.

NEMROD ET ABRAHAM

DANS LE PARLER ARABE DES JUIFS DE DEBDOU

Le texte qu'on va lire nous a été dicté, en 1939, par le Rabbin attaché à la colonie de *Dbạdba* (pl. de *dəbdūbi*) établis à Missour depuis le Protectorat ; ce centre est en effet peuplé en majeure partie de commerçants et d'artisans juifs provenant, les uns du Tafilalt par Ksabi, les autres de Debdou (1) ; en 1939, ce dernier groupement était constitué par environ 80 familles.

Bien que visiblement altérée et abrégée par le conteur dont la mémoire paraissait souvent défaillante, cette version de la légende de Nemrod et Abraham présente encore un certain intérêt, car nous avons là une nouvelle attestation du rayonnement, dans les milieux israélites — rabbiniques en particulier —, d'une légende en partie composée d'éléments empruntés à la littérature islamique ; cette curieuse influence a déjà fait l'objet d'études trop précises pour que nous songions à rien y ajouter (2).

C'est pourquoi nous nous attacherons à ne présenter ce texte que comme un document linguistique sur un parler qui, à notre connaissance, n'a encore donné lieu à aucune publication. Il sera peut-être intéressant de comparer ces quelques notations rapides et dues, au surplus, à un informateur éloigné — ne fût-ce que depuis peu de temps —, de son milieu natal, avec les résultats de l'enquête poussée qui a été effectuée sur place par L. Di Giacomo.

A en juger par les renseignements que nous possédons, ce parler se distingue fondamentalement par les caractères suivants :

a) Perte d'emphase quasi générale. Une emphase perceptible ne subsiste que dans quelques exemples où elle revêt un caractère psychologique.

(1) Sur cette localité, v. *E. I.*, s.v., I, 958-60, art. de A. Cour.

(2) V. *E. I.*, s.v. *Ibrāhīm*, II, 457-8, art. de A. J. Wensinck ; s.v. *Namrūd*, III, 900-2, art. de B. Heller, et bibliographie citée ; pour la localisation de la fournaise où fut jeté Abraham, v. notamment art. *'Akarkūf*, I, 232.

Ainsi, ṭ passe à t occlusif, l'ancienne occlusive devenant légèrement affriquée (ṭ) ou semi-occlusive (ṭ), surtout quand elle est longue ; l'ancienne affriquée de l'arabe classique ne s'en distingue que rarement (1) ; q passe normalement à k, tandis que k devient légèrement spirant (ḵ), bien que souvent on puisse le confondre avec $k < q$ (2).

b) Vocalisme particulier. La voyelle *u* de l'arabe classique oscille dans le parler entre *u* et *eu* français (plus près de *u* que de *eu*), ou bien entre *o* et *eu* (plus près de *eu* que de *o*) ; dans le premier cas, elle est notée *ü*, dans le second *ö*. En général, on entend *ǖ* et *ü* en syllabe fermée, *ō* en finale, mais on peut également discerner un *ọ* fermé de quantité moyenne et une voyelle furtive colorée en *ọ̆* (3) par le voisinage consonantique, même en syllabe fermée : *ḍọ̆rbō* « ils ont frappé », mais *ḍọ̆rbǖ-hüm* « ils les ont frappés » et *ḍọ̆rbǖ-ḵọm* « ils vous ont frappés ».

c) Place de le l'accent et constitution syllabique à l'accompli des verbes à trois radicales consonantiques : *ḵə́tbət* « j'ai écrit », *ḵtə́bt* « elle a écrit » ; v. index, s.v. *kṭəl*.

***

Le texte a été divisé en brefs paragraphes qui permettent l'élaboration immédiate d'un index. Dans celui-ci, nous avons classé, d'après le point d'articulation d'avant en arrière du premier élément consonantique, tout le vocabulaire du texte, avec renvoi au paragraphe. Pour les comparaisons avec d'autres parlers, nous référons simplement à :

Alger : M. COHEN, *Le parler arabe des juifs d'Alger*, Paris, 1912.
Fès : L. BRUNOT et E. MALKA, *Glossaire judéo-arabe de Fès*, Rabat, 1940
Saïda : W. MARÇAIS, *Le dialecte arabe des ūlād Bṛāhīm de Saïda*, Paris, 1908.
Tanger : W. MARÇAIS, *Textes arabes de Tanger*, Paris, 1911.
Tlemcen : W. MARÇAIS, *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*, Paris, 1902.

(1) Le traitement de ḍ et d n'est pas absolument parallèle, et surtout l'affrication de d n'est pas très sensible ; c'est pourquoi nous avons préféré ne pas en tenir compte dans notre transcription.

(2) Pour les phonèmes autres que *t (d)* et *q*, il est certes possible de voir dans tous ces faits une perte d'emphase conditionnée, le mot tout entier étant désemphatisé ; c'est un problème à étudier. Mais on remarquera que le vocalisme voisin des anciennes emphatiques conserve les caractères que lui valait ce voisinage.

Le passage de *q* à *k* est « général en juif tlemcénien et aussi chez les Traras et dans la petite Kabylie tout autant qu'en parler palestinien bédouin » (W. MARÇAIS, *Saïda*, 14, n.1. ; ID., *Tlemcen*, 18, mais ici $k > č$). A Alger (M. COHEN, *Alger*, 45) la relation $q > k$ est exceptionnelle, car *q* passe normalement à *hamza*, comme à Fès (L. BRUNOT, *Textes*, p. IX).

(3) Ou en *ọ̆*, mais il n'a pas été possible de noter le signe d'ultra-brève.

TEXTE ET TRADUCTION

(1) hād əs-sọltān Nəmrūd mā-k̮ạn-š iεrəf llāh εălā ḫātər k̮ạn sọltān εḍēṃ u-kwi, w-āmər εăl-l-ḥök̮ūma dyạl-ö b-āš ik̮ūnö ibạiεọ kọddām-ö w-īεăbdū-h, εălā ḫātər k̮ạn ikūl l-hüm họwa l-īlāh di ḫlək əd-dnya, u-k̮ạnö n-nās sārö iεăbdū-h. (2) u-hād əs-sọltān k̮ạn nəjjām, u-ḫzər f-ən-njūm b-āin māši yüḫlāk wāḥəd bn-ạdəm fī ḥyāṯ-ö w-īk̮əddb-ö f-əl-εăklīya dyạl-ö. (3) u-mn-āịn ḫzər hād əš-ši f-ən-njūm, ḫāf, w-āmər εăl-əl-mdəbbrīn u-l-k̮ẹịsīn idəbbrö εălẹ̄-h. (4) u-kālö l-ö : « r-rẹ̆yy di năεtīu̯ l-ək̮ họwa hāda : iḥəbb l-ək̮ ṯəbni dār k̮bīra u-ṯăεməl l-εăssāsa u-ṯbərrəḥ f-əs-sọltna dyạl-k̮ b-āš jmīε ən-nsa di hüma ḥöblạṭ ijīu̯ l-hād əd-dār ». (5) u-jāb əl-kābḷạṭ, w-ūjjəd-ḥüm ṭəmma, w-āmər εălẹ̄-hüm b-āš l-mra di ṯūləd l-wọ̆ld, idəbḥū-h εălā sdər immā-h, u-di ṯūləd l-bənṭ, iεẹ̄ịšū-ha. (6) u-fī hādāk̮ əl-wọ̆kṯ, köṯlö fī hād əs-səbba səbεīn ālf wọ̆ld.

(7) u-fī hādāk̮ əl-wọ̆kṯ, djūu̯jəṯ immā-h d-sīd-na Abṛāhām wāḥd ər-rājəl ism-öh Tīrāḥ u-ḥbəlṯ. (8) mn-āịn fāṭəṭ ṭlāṭ šhọr u-k̮bərṯ k̮ərš-ha u-wọ̆j-ha sfār, kāl l-ha Tīrāḥ rājəl-ha : « āš εănd-ək̮, wọ̆j-ək̮ səfra u-bətn-ək kbīra? » (9) kāləṯ l-ö : « fī k̮əll εām u-εām dā-ịjī-ni hād əl-mərd », u-nk̮ərṯ mənn-ö l-ḥbāla. kāl l-ha Tīrāḥ : « wọ̆rri l-i bətn-ək̮, l-arjăε nṭi ḥöbla, u-mā-nnəjmū-š nḫālfö εălā s-sọltān. » (10) u-mədd idd-ö, u-mā bạn l-ö wālö, u-mā ṭṭăεrāfət-š fī-ha l-ḥbāla ḥăṭṭa k̮əmməlṯ əš-šhọra dyạl-ha. (11) u-mn-āịn, kərrəbṭ ṭūləd, ḫāfəṯ εălā rās-ha u-m̄šāṯ l-əl-ḫla kọddām wāḥd əl-wād, u-jbərṭ ṭəmma wāḥd əl-k̮āf u-dḫəlṯ l-ṭəmma. (12) llā-ġədda kbət-ha t-tālk d-əl wəlda u-wəldəṯ wọ̆ld; u-k̮ạn iḍwi k̮īf əš-šəmš. (13) u-kālṯ immā-h : « wūh

(1) Ce roi Nemrod ne connaissait pas Dieu, parce que c'était un roi grand et puissant. Il avait ordonné à ses sujets de se prosterner devant lui et de l'adorer, en leur disant qu'il était le dieu créateur du monde, et ils s'étaient mis à l'adorer. (2) Ce roi, étant astrologue, avait vu dans les astres que, durant sa vie, naîtrait un homme qui dévoilerait son imposture. (3) Dès qu'il vit cela dans les astres, il prit peur et ordonna aux conseillers et aux sages de trouver le moyen de l'en délivrer. (4) Ils lui dirent : « Voici le conseil que nous te donnons : il faut que tu fasses construire un grand édifice où tu posteras des gardiens, puis tu feras annoncer dans ton royaume que toutes les femmes enceintes devront venir dans cette maison. » (5) Il amena des accoucheuses qu'il installa à cet endroit et leur donna des ordres pour qui si une femme mettait au monde un garçon, elles l'égorgent sur le sein de sa mère ; si c'était une fille, elles devaient la laisser en vie. (6) A cette époque-là, on tua pour cette raison soixante-dix mille garçons. (7) Au même moment, la mère de N. S. Abraham épousa un homme nommé Tharé (*Genèse*, XI, 26-32 ; *Josué*, XXIV, 2) et fut enceinte. (8) Au bout de trois mois, son ventre grossit et son visage jaunit. Tharé, son mari, lui dit alors : « Qu'as-tu, ton visage est jaune et ton ventre gros ? ».

(9) Elle lui répondit : « Chaque année, je suis sujette à ce mal », et elle lui cacha sa grossesse. « Montre-moi ton ventre, lui dit Tharé, tu es peut-être enceinte, et nous ne pouvons pas enfreindre les ordres du roi. » (10) Il tendit la main, mais rien ne lui apparut ; sa grossesse ne se connut pas avant que sa durée fût achevée. (11) Quand elle fut sur le point d'accoucher, elle prit peur et s'en alla dans la campagne, près d'une rivière où elle trouva une grotte dans laquelle elle entra. (12) Le lendemain, elle sentit les douleurs de l'enfantement et mit au monde un garçon qui resplendissait comme le soleil. (13) « Quel malheur que je

di u̯ləṭṭ-ək̮ fī hād əl-wǫkṯ hāda dī s-sǫltān Nəmrūd ktəl fī msəbbṯ-ək̮ səbεīn ălf wǫld ! u-y-āna nḫāf εălẹ̄-k̮ bəzzăf l-arjăε iεrəf bī-k̮ w-īkötl-ək̮. ([14]) εălẹ̄-ha mlẹ̄ḫ b-ăš ṯmūṯ fī hād əl-k̮ăf u-mā nḫəzr-ək-š mədbūḫ kǫddām-i ! » ([15]) u-hẹ̄ịdət tərf mən k̮sūṯ-ha u-ġəttăṯ-ö u-ḫəllăṯ-ö ṭəmma u-mšăṯ. ([16]) u-fī hādīk̮ əs-sāεa smăε llāh l-εyāt dyāḷ-ö, u-sāft l-ö l-məlk̮ u-jāḅ l-ö l-ḫlīb u-rǫddε-ọ ḫdā-h ; u-kεăd iyyāṃāṭ fī dāk̮ əl-k̮ăf.

([17]) wāḫd ən-nhār, ḫrəj m-əl-kăf ; u-k̮āṇ iṯməšša εălā ḫāšīt l-wăd, u-šāf əš-šəmš u-kāl : « hāda hǫwa l-īlāh dī ḫlək əd-dnya », u-εbəd-ha dāk̮ ən-nhār. ([18]) f-əl-līl, ḫrəjṯ əl-gəmṛa u-ġābṯ əš-šəmš, u-εăbd əl-gəmṛa, u-kāl : « hāda hǫwa l-īlāh ». ([19]) llā-ġədda, mn-ăịn ngərṯ əš-šəmš, kāl : « hādö b-jūj mī-ši īlāh, k̮āyən l-īlāh fǫk mən-hüm, dī ḫlək-hüm. » ([20]) hǫwa εād ḫāyər fī hād l-ǫmǫr, u-l-məlk̮ djəlla εălẹ̄-h m-εănd əllāh u-ḫǫbbər l-ö k̮əll ši.

([21]) mn-ūr dāk̮ əš-ši, jăṯ immā-h ṯəfṯəš εălẹ̄-h fī dāk̮ əl-k̮ăf, u-mā jbərṯ-ö-š, u-bdăṭ-ṭəfṯəš εălā ḫāšīṯ l-wăd, u-hīya jbərṯ wāḫd əl-wǫld mlẹ̄ḫ, wākəf εălā ḫāšīṯ l-wăd. ([22]) kāl l-ha : « āš εănd-ək̮ ? » — kālṯ l-ö : « rā-ni nəfṯəš εălā ḫā-l-wǫld ḫăllīṯ-ö fī hād əl-k̮ăf ». ([23]) jā hǫwa kāl l-ha : « āna hǫwa ! » — jăṯ hīya kālṯ l-ö : « wāš f-ūkṯ klīl, εăšrīn yǫm, mən sāεa k̮əbrəṯ u-rā-nṭi ṯəhdər ? » ([24]) jā hǫwa kāl l-ha : « iyyăh, u-ṯεarfi ā-y-īmma, b-ăịn k̮āyən īlāh εăḍẹ̄m u-hǫwa f-əs-sma, u-hǫwa di ḫlək əs-sma u-l-'aṛḍ, u-ḫlək əd-dnya u-mā fī-ha ! » ([25]) jăṯ hīya kālṯ l-ö : « wāš k̮āyən l-īlāh di kṭər m-Nəmrūd ? » — kāl l-ha : « k̮āyən l-īlāh dī ḫlək əd-dnya u-ḫlək Nəmrūd ; u-εălẹ̄-ha ṯəmši n-Nəmrūd u-ṯεărrf-ö b-hād əl-k̮lăm. » ([26]) u-mšăṯ, kālṯ hād əš-ši r-rājəl-ha ; u-rājəl-ha k̮āṇ wāḫəd m-əl-kʷiyyăd d-əs-sǫltāṇ. ([27]) u-mša

t'aie mis au monde à un moment où le roi Nemrod a fait périr à cause de toi soixante-dix mille garçons ! s'écria sa mère. Je conçois pour toi beaucoup de crainte et je redoute qu'il n'apprenne ta naissance et ne te tue. (14) Aussi vaut-il mieux que tu meures dans cette grotte, sans que je te voie égorgé devant moi ! » (15) Elle retira un morceau de son vêtement, le couvrit et, le laissant là, s'en alla. (16) A ce moment-là, Dieu entendit les cris du nouveau-né ; il lui envoya un ange qui lui apporta du lait et le nourrit. Il resta quelques jours dans cette grotte.

(17) Un jour, il en sortit ; tandis qu'il marchait sur le bord de la rivière, il vit le soleil et dit : « C'est lui le dieu qui a créé le monde », et il l'adora ce jour-là. (18) Le soir, la lune apparut et le soleil se cacha ; il adora la lune en disant : « C'est celui-ci qui est le dieu. » (19) Le lendemain, lorsque le soleil se leva, il dit : « Ces deux-là ne sont pas des dieux ; il y en a un au-dessus d'eux, *qui les a créés.* » (20) Il était encore tout perplexe à propos de ces questions, lorsque l'ange lui apparut et le renseigna sur toute chose.

(21) Quelque temps plus tard, sa mère vint le chercher dans la grotte, mais, ne l'y trouvant pas, se mit à sa recherche sur le bord de la rivière ; tout-à-coup, elle découvrit un garçon très beau, debout sur la berge. (22) « Que veux-tu ? lui dit-il. — Je cherche, répondit-elle, un garçon que j'ai laissé dans cette grotte. (23) — C'est moi ! — Est-ce qu'en un temps si court, vingt jours, tu as pu grandir si rapidement que maintenant tu parles ? (24) - Oui, et sache, maman, qu'il existe un Dieu suprême ; Il est dans le ciel ; c'est Lui qui a créé le ciel et la terre, qui a créé le monde et ce qu'il contient ! (25) — Peut-il exister un dieu plus important que Nemrod ? — Il y a Dieu qui a créé le monde et qui a créé Nemrod. Aussi, va trouver Nemrod et fais-lui connaître ces paroles. » (26) Elle alla dire cela à son mari ; or celui-ci était un des officiers du roi. (27) Il se rendit auprès de lui, se prosterna et dit : « Je suis venu t'annoncer que

l-ɛănd əs-sọltān, u-bāḳɛ, u-kāl l-ō : « jīṯ nbəššr-əḵ b-āḳn l-wọld dī ḥəzrəṯ f-ən-njūm b-āḳn mā-zāl yūḫlāk w-īfəssəd l-əḵ əs-sọltna, rā-h ḥọlāk u-rā-h hǭwa bn-i. » ([28]) u-s-sọltān ḫāf ḫǭfa ḵbīra, u-kāl l-əl-mdəbbrīn dyāl-ö idəbbrö ɛălę-h ḵīf iɛməl l-hād əl-wọld. ([29]) jāu̱ hüma, kālō l-ö : « ḵīf-āš ṯədhəš mən wāḥd əl-wọld sġęr, u-ḏāba s-sġęr dī fī-na imši ijīb hād əl-wọld u-nɛămlū-h f-əl-ḥăbs ». ([30]) jā ṣ-sọltān kāl l-hüm : « wāš ɛămmər-ḵọm rīṯō mn-īyyăm-ḵọm l-wọld di lī-h ɛăšrīn yọm iḫəlləf ɛălā rəjlę-h w-īhdər b-fömm-ö, w-īkūl b-āḳn ḵāyən l-īlāh f-əs-sma, u-hǭwa dī ḫlək əd-dnya ?» ([31]) jāu̱ l-mdəbbrīn u-l-kʷiyyăd dī ḵānö ṭəmma ḵāmlīn dəhšö dəhša ḵbīra mən hād əl-hădra, u-ṯrāyāu̱ bęnāṭ-hüm b-āš iɛăbbīu̱ s-snāḥ dyāl-hüm w-īmšīu̱ ijībū-h iɛbəd s-sọltān Nəmrūd. ([32]) u-mn-āḳn ḫzər-hüm Sīd-na Abṛāhām jāyīn, ḫāf mən-hüm bəzzăf u-ɛăyyət l-əllāh b-āš ifəkk-ö mən-hüm. ([33]) hǭwa hāḳdāḵ u-l-məlḵ djəlla ɛălę-h u-kāl l-ö : « āš ɛănd-əḵ, rā-nṭi ṯəbḵi ? » — kāl l-ö : « rā-ni ḫāyəf mən hād ən-nās di rā-hüm jāyīn ikötlū-ni. » ([34]) kāl l-ö l-məlḵ : « mā tḫāf-ṡ ! » u-ɛămel l-ö llāh l-ġġmām u-d-dlām bęn-ö u-bęn dāḵ əl-kūm di ḵānö jāyīn ikötlū-h. ([35]) mn-āḳn ḫəzrö dāḵ l-ġġmām u-d-dlām, ūllāu̱ f-ḥāl-hüm l-ɛănd Nəmrūd.

([36]) u-mən ṭəmma, mša s-sọltān Nəmrūd l-Bābīl, u-mn-ūr mā mšā l-Bābīl, jā l-məlḵ l-ɛănd Sīd-na Abṛāhām ; ([37]) kāl l-ö : « iḥəbb l-əḵ ṯəmšī l-Bābīl ». - kāl l-ö : « t-tręk bɛęd bəzzăf ». - kāl l-ö l-məlḵ : « ərḵəb ɛălā ḵəṯf-i u-nɛăbbī-ḵ āna l-Bābīl ». u-f-ūkṯ klīl ūssl-ö l-Bābīl. ([38]) u-kāl l-ö l-məlḵ : « bərrəḥ b-ṣūṯ ḵbīr u-kūl : « llāh hǭwa l-īlāh, hǭwa dī ḫlək əs-sma u-l-'ard, u-hǭwa dī ḫlək əd-dnya ḵāmla, u-hǭwa dī ḫlək Nəmrūd, w-āna ɛăbd-ö, u-nāmən fī-h ». ([39]) u-ɛməl hāḳdāḵ Sīd-na Abṛāhām ; u-ḵān ibərrəḥ f-l-əswāk. ([40]) u-

le garçon qui, d'après les astres, doit naître et bouleverser ton royaume, le voilà qui est né, et c'est mon fils. » (28) Le roi éprouva une grande frayeur et dit à ses conseillers de lui indiquer comment procéder à l'égard de cet enfant. (29) « Comment peux-tu t'effrayer d'un petit enfant ? lui dirent-ils. Le plus jeune d'entre nous va aller le chercher et nous le mettrons en prison. » (30) — « Avez-vous jamais vu, leur répondit le roi, un enfant de 20 jours marcher sur ses pieds et dire qu'il y a un dieu dans le ciel et que c'est lui qui a créé le monde ? » (31) Les conseillers et les officiers qui étaient tous là éprouvèrent une grande frayeur en entendant ces paroles ; ils se concertèrent et furent d'avis de prendre leurs armes et d'aller le chercher pour qu'il adorât le roi Nemrod. (32) Quand N. S. Abraham les vit arriver, il en eut très peur et appela Dieu à son secours pour qu'Il le délivrât de ces hommes.

(33) Sur ces entrefaites, l'ange lui apparut et lui dit : « Qu'as-tu à pleurer ? — J'ai peur de ces gens qui viennent me tuer » répondit Abraham. (34) « N'aie pas peur », lui dit l'ange, et Dieu plaça des nuages et des ténèbres entre lui et la troupe qui venait le tuer. (35) Voyant ces nuages et cette obscurité, la troupe fit demi-tour et retourna auprès de Nemrod.

(36) Quelque temps plus tard, le roi Nemrod se rendit à Babel. Après son départ, l'ange se présenta à Abraham (37) et lui dit : « Il faut que tu ailles à Babel. — La route est très longue. — Monte sur mes épaules et je te transporterai moi-même à Babel. » En un temps très court il l'y fit parvenir. (38) « Proclame à haute voix, lui dit l'ange, ces paroles : « Dieu est la divinité. C'est Lui qui a créé le ciel et la terre, c'est Lui qui a créé le monde entier, c'est Lui qui a créé Nemrod ; je suis Son adorateur et je crois en Lui. » (39) Ainsi fit Abraham qui se mit à crier dans les rues. (40) Rencontrant son père

jbər bābā-h w-īmmā-h, u-kāl l-hüm : « k̮īf-āš rā-nṯọm ṯεăbdö bn-ādəm f-ɧāl-k̮ọm u-ṯḫăllīu̯ llāh dī ḫlək əd-dnya u-ḫlək-kọm ? » (41) u-kāl l-hüm Sīd-na Abṛāhām b-ā̤ın « l-məšyān dī arbεīn yọm, mšīt-ö-y-āna f-sāεa wāɧda. » (42) u-mn-ā̤ın smăε bābā-h hād əl-k̮lām, mša l-εănd əs-sọltān Nəmrūd u-kāl l-ö : « ṯăεrəf b-ā̤ın l-wọ̆ld dī hərbəṯ mən kọ̆ddām-ö, hā họwa ja; (43) u-ṯeksīṭ-ö « š-ɧāl εămləṯ d-ət-trẹk ? » u-kāl l-i b-ā̤ın « l-yọm jīṯ mən mūtε-i, u-wọ̆sləṯ l-hna l-Bābīl. » (44) u-mn-ā̤ın smăε s-sọ̆ltān d-š-ši, ḫāf ḫọfa k̮bīra u-kāl l-əl-mdəbbrīn dyāl-ö b-āš idəbbrö εālẹ-h. (45) jāu̯ hüma, kālū l-ö : « iεməl s-sọ̆ltān məgləs dī səbε īyyăm fī jmīε əl-mdūn b-āš ən-nās k̮āmlīn ibəddlö w-ījīu̯ l-dār əs-sọ̆ltān, u-mn-āin injəmεọ k̮āmlīn ijīu̯ iεăbdū-k̮. » (46) u-εməl hā̤ıdāk̮ əs-sọ̆ltān, u-mn-ā̤ın kεəd fọ̄k əl-k̮ọ̆rsi dyāl-ö, sāftö mn-ūr Sīd-na Abṛāhām. (47) u-jā Sīd-na Abṛāhām, u-fāṭ kọ̆ddām l-ūzāra u-l-kʷiyyād, ɧăṭṭa lɧăk kọ̆ddām s-sọ̆ltān, u-ɧk̮əm fī-h u-həzz-ö, u-zga b-ɧəss k̮bīr ; (48) u-kāl l-ö : « yā Nəmrūd, k̮īf-āš mā ṯāmən-š b-əllāh dī ḫlək əd-dnya k̮āmla u-ḫəlk-ək̮ nṭi ? », u-tāɧọ s-sọ̆ltān u-l-ūzāra mən ɧəss l-εẹ̄ṭa dī Sīd-na Abṛāhām.

(49) mn-ūr dāk̮ əš-ši, kāl l-ö Nəmrūd : « yā Abṛāhām ! wāš hād əl-ɧəss dyāl-k̮, au̯ d-əllāh ? » (50) wājb-ö Abṛāhām u-kāl l-ö : « hād əl-ɧəss họwa ɧəss ḫlẹ̄ka mən dī ḫlək llāh ! » (51) fī dīk̮ əs-sāεa, kāl l-ö s-sọ̆ltān : « εănd-ək̮ l-ɧăkᵏ, īlāh-ək̮ họwa l-īlāh », w-āmər εălā Tīrāɧ b-āš iεăbbi bn-ö w-īmši l-blād ọḫra.

(52) u-k̮bər Sīd-na Abṛāhām ɧăṭṭa k̮āṇ mūl εăšrīn εām; u-kāl Tīrāɧ l-Abṛāhām u-Hāṛām, l-ōlād-ö : « sīrö bīεö s-snāmāṭ » di k̮āṇö iεăbdö. (53) u-bāε Hāṛām wāɧd əs-snām u-jāb əd-drāhəm l-bābā-h ; u-Sīd-na Abṛāhām k̮āṇ kābət jūj d-əs-snāmāṭ, u-k̮āṇ εāməl l-hüm l-ăɧbəl fī εọ̆nk-hüm, u-k̮āṇ

et sa mère, il leur dit : « Comment pouvez-vous adorer un homme comme vous et abandonner Dieu qui a créé le monde et vous a créés ? » (41) Abraham leur dit aussi que la distance de quarante jours de marche, il l'avait accomplie en une seule heure. (42) Quand son père eut entendu ce langage, il se rendit auprès de Nemrod et lui dit : « Sache que l'enfant que tu as fui, le voilà arrivé ici ; (43) je l'ai interrogé et lui ai demandé combien de temps il avait mis pour venir ; il m'a répondu qu'aujourd'hui même il avait quitté cet endroit et était arrivé ici à Babel. » (44) Entendant cela, le roi éprouva une grande frayeur et dit à ses conseillers de lui trouver une solution. (45) Voici ce qu'ils lui dirent : « Que le roi organise une réception de sept jours dans toutes les villes pour que toute la population mette ses vêtements de fête et vienne au palais royal ; quand elle sera toute réunie elle t'adorera. »

(46) Ainsi fit le roi. Quand il fut assis sur son trône, on envoya chercher Abraham. (47) Celui-ci arriva, passa devant les ministres et les officiers pour parvenir devant le roi ; il le saisit, le secoua et cria avec force : (48) « Nemrod, pourquoi ne crois-tu pas en Dieu qui a créé le monde entier et t'a créé toi-même ? » Le roi et les ministres tombèrent sous l'effet du bruit produit par les cris d'Abraham.

(49) Après cela, Nemrod lui dit : « Abraham, est-ce que ce bruit provient de toi ou de Dieu ? » (50) Il lui répondit : « Ce bruit est celui d'une créature parmi celles de Dieu ! » (51) Alors le roi lui dit : « Tu as raison, ton dieu est le vrai dieu » et il ordonna à Tharé d'emmener son fils dans un autre pays.

(52) Abraham grandit et atteignit l'âge de vingt ans. Tharé envoya ses fils Abraham et Haran (*Genèse*, XI, 26-8) vendre des idoles que l'on adorait. (53) Haran en vendit une et rapporta l'argent à son

ijərr-hüm fī l-'aṛd, w-īεayyət, w-īkūl : (54) « š-kūn di išri s-snāmāṭ dī mā fī-hüm fāida? » (55) u-ṯlākāṯ bī-h wāḩd əl-mra kbīra u-kālṯ l-ö : « ḩtār l-i wāḩd əl-măεbūd kbīr dī nεăbd-ö ». (56) kāl l-ha : « u-f-āyən l-măεbūd dī šrīṭi εălā ḩā-i ? » — kālṯ l-ö : « sərk ū-hö l-i ! » — kāl l-ha : « kīf-āš ṯăεbəd l-măεbūd di mā fī-h l-jəhd b-āš ifəkk rūḩ-ö mn-əs-sörrāk ? » (57) kālṯ l-ö dīk əl-mra : « u-l-əmmən năεbəd ? » — kāl l-ha : « ăεbəd llāh dī ḩlək əs-sma u-l-'aṛd, u-ḩlək əd-dnya kāmla». (58) — kālṯ l-ö : « w-āš mən fāida iεməl l-i mn-āin nεăbd-ö ? » — kāl l-ha : « djbər l-ăḩwāij di nsərkö l-ək ! » (59) — kālṯ l-ö : « kīf-āš nkūl ? » — kāl l-ha : « kūl : allāh höwa l-īlāh, höwa dī ḩlək əs-sma u-l-'aṛd, u-höwa di ikṭəl w-īḩyi ! » (60) u-rjăεṯ dīk əl-mra, w-āmənṯ b-əllāh mən kəlb-ha, u-jbərṯ əs-srīka dyāl-ha ; u-kānṯ ṭbərrəḩ fī l-əswāk u-ṯkūl : « mā kān ġēr llāh. » (61) u-mn-āin smăε bī-ha s-söltān, kāl l-ha : « kīf-āš ṯəkfer fī-ya u-y-āna dī söuṛṯ-ək u-ḩlək ṯ-ək ! », u-wössa s-söltān εălē-ha u-köṯlū-ha. (62) u-ḩāf əs-söltān u-kāl : « kīf-āš năεməl l-Ābṛāhām dī rā-h iḩərwəd l-ən-nās b-āš mā yāmnö-š bī-ya, u-n-nās rū-hüm yāmnö bī-h u-b-l-īlāh dyāl-ö ? » (63) kālū l-ö l-kwiyyād dyāl-ö : « ăεməl l-brēḩ f-əl-mdīna b-āin mwālīn l-mdīna iεămlö məgləs u-fərḩa, w-īləbsö d-dhəb u-l-födda ; (64) mn-āin iḩzer Ābṛāhām ər-rzək di εănd-hüm ijī yāmən ḩăṭṭa lhöwa, w-ībərrəḩ b-āš ijīu l-əj-jnān īεămlö l-fərḩa. » (65) u-kāl əs-söltān Tīrāḩ ijīb Ābṛahām bn-ö, iḩzər l-köbra d-əs-söltān ; u-kāl Tīrāḩ l-Ābṛā-hām : « nəmšīu l-fərḩăṯ īlāh-na. » — kāl l-ö : « mā nəmšī-š. » — kāl : « əkεöd l-i f-əl-ḩānūṯ mεā s-snāmāṭ. »

(66) u-mn-āin mšāu, rfəd Ābṛāhām wāḩd əl-kādūm kbīr u-kāl : « mā

père ; Abraham en avait pris deux, leur avait passé une corde au cou et les traînait par terre en criant : (54) « Qui veut acheter des idoles qui n'ont aucune utilité ? » (55) Une vieille femme, le rencontrant, lui dit : « Choisis-moi une grande statue que j'adorerai. (56) — Où est donc, lui demanda-t-il, celle que tu as achetée à mon frère ? — On me l'a volée. — Comment peux-tu adorer une statue qui n'a pas assez de force pour se libérer des voleurs ? (57) — Et qui adorerai-je ? — Adore Dieu qui a créé le ciel et la terre, qui a créé le monde entier. (58) — Et quel avantage me procurera-t-il quand je l'adorerai ? — Tu retrouveras les objets qui t'ont été volés.

(59) — Comment faut-il dire ? — Dis : Dieu est la divinité ; c'est Lui qui a créé le ciel et la terre, c'est Lui qui tue et qui donne la vie. » (60) Cette femme se convertit, crut en Dieu du fond du cœur et retrouva ce qu'on lui avait volé. Elle proclamait dans les rues : « Il n'y a que Dieu. » (61) Le roi, ayant entendu parler d'elle, lui dit : « Comment peux-tu me renier alors que c'est moi qui t'ai façonnée et créée ? » puis il donna des ordres et on la mit à mort. (62) Mais le roi eut peur et dit : « Comment faire avec Abraham qui intrigue auprès des gens pour qu'ils ne croient plus en moi ? Les voilà qui croient en lui et en son dieu ! » (63) Ses officiers lui dirent : « Fais annoncer dans la ville que tous les habitants doivent organiser une réception et une fête, et se parer de leurs bijoux d'or et d'argent ; (64) Quand Abraham verra les richesses qu'ils possèdent, il se mettra lui aussi à croire et invitera lui-même les gens à venir dans le jardin prendre part aux réjouissances. » (65) Le roi dit à Tharé d'amener son fils Abraham voir le faste royal. Tharé lui dit : « Allons aux fêtes de notre dieu. — Je n'irai pas, répondit Abraham. — Alors reste ici dans la boutique avec les idoles. »

(66) Après leur départ, Abraham prit une grosse houe et dit : « Il n'y a que Dieu », puis il brisa ces idoles et plaça la houe dans la main de la plus grande d'entre elles. (67) Quand le roi revint, il demanda

kān ġēr əllāh », u-hərrəs dūk əs-snāmāt, u-l-kādūm ɛāml-ö f-īdd əl-măɛbūd l-kbīr. ([67]) u-mn-āṇ ūlla s-sǫltān kāl l-hüm : « š-kūn dī hərrəs l-măɛbūd ?» — kālū l-ö : « Abṛāhām ». jā Abṛāhām, kāl l-ö : « mī-šī-y-āna dī hərrsəṯ-hüm ; l-măɛbūd l-kbīr hǫwa dī hərrəs-hüm, u-sīr ṯəksī-h, ikūl l-ək ! ». ([68]) u-zɛăf əs-sǫltān u-ɛăml-ö f-əl-ḫăbs ; u-səlla l-əllāh u-rsəl l-ö l-məlk ; u-kān ijīb l-ö l-mākla u-š-šrāb ; u-kɛăd ɛām f-əl-ḫăbs.

([69]) mn-āṇ fāṭ ɛām, njəmɛǫ l-kwiyyād d-Nəmrūd u-rāyāu l-əs-sǫltān ibni wāḫd əl-fərrān kbīr, w-ījəmɛǫ lə-ḫtăb bəzzāf, w-īḫmīw-əh bəzzāf, w-īrmīu fī-h Sīd-na Abṛāhām. ([70]) u-frəḫ s-sǫltān ɛălā hād ər-rēyy u-kāl l-kāyəd əl-ḫăbs : « sīr jīb Ābṛāhām. » — kāl l-ö : « kīf-āš ? hāda ɛām u-hǫwa f-əl-ḫăbs, mā ikūn ġēr māṭ b-əj-jūɛ ! ». — kāl l-ö : « ġēr sīr ḫzər wāš ɛāyəš au meyyet ! » ([71]) u-mša kāyəd l-ḫăbs, u-bda iɛăyyət : « yā Abṛāhām ! ». — kāl l-ö : « năɛm ! ». — kāl l-ö : « wāš mā zāl ɛāyəš ? ». — kāl l-ö : « mā zāl. » — ([72]) kāl l-ö : « š-kūn di kān yūkkl-ək ? ». — kāl l-ö : « dī ḫlək əd-dnya u-ḫlək-ni, hǫwa dī kān yūkkəl-ni ! » ([73]) f-dīk əs-sāɛa kāl l-ö kāyəd əl-ḫăbs : « ilāh, īlāh-ək hǫwa l-īlāh, sḫēḫ, u-Nəmrūd ġēr kəddāb ! » u-kālö l-əs-sǫltān b-āṇ kāyəd əl-ḫăbs āmən b-īlāh Ābṛāhām. ([74]) sāft ɛălē-h s-sǫltān u-kāl l-ö : « kīf-āš ṯāmən b-īlāh Ābṛāhām, u-ṯəkfər fī-ya ? » — kāl l-ö : « īlāh Ābṛāhām hǫwa dī kāyən, w-ənṭi ġēr kəddāb ! » ([75]) w-ūssa s-sǫltān b-āš ikətɛū l-ö rās-ö b-əs-sīf ; u-kān əl-kāyəd iɛăyyət w-īkūl : « allāh hǫwa l-īlāh ! », u-dāk əs-sīf mā kān-š iktăɛ fī-h. ([76]) u-dhəš əs-sǫltān u-sāft, u-jāb Ābṛāhām b-āš irmī-h l-əl-fərrān ; u-l-kāyəd dī kān mɛăbbī-h l-əl-fərrān, ḫrəjṯ ən-nār u-ḫărəkṯ-ö ; u-sāft kāyed āḫǫr, u-ḫrəjṯ ən-nār u-ḫărəkṯ-ö. ([77]) mn-ūr dāk əš-ši, ṯrāyāu u-ɛămlö l-lūḫ u-ɛăkdū-h b-əl-ḫbāl, u-sēṛbū-h

qui avait brisé la statue. On lui dit que c'était Abraham, mais celui-ci répondit : « Ce n'est pas moi qui les ai brisées, c'est la grande idole ; va l'interroger, elle te le dira ! » (68) Le roi se mit en colère et envoya Abraham en prison. Ce dernier invoqua Dieu qui lui dépêcha l'ange ; c'est lui qui lui apportait sa nourriture et sa boisson. Il resta un an en prison.

(69) Au bout d'un an, les officiers de Nemrod se réunirent et lui conseillèrent de construire un grand four, de ramasser beaucoup de bois, de le chauffer fort et d'y jeter Abraham.

(70) Le roi se réjouit de ce conseil, et dit à l'officier chargé de la prison : « Va chercher Abraham. — Comment ? s'écria-t-il, il y a un an qu'il est en prison et il ne peut qu'être mort de faim ! — Va toujours voir s'il est vivant ou mort. » (71) Le directeur de la prison s'en fut et se mit à appeler : « Abraham ! — Oui, répondit celui-ci. — Es-tu encore vivant ? — Oui. (72) — Qui te nourrissait ? — C'est Celui qui a créé le monde et m'a créé qui me nourrissait ! » (73) Alors l'officier lui dit : « Dieu ! Ton dieu est le vrai Dieu, c'est vrai, et Nemrod n'est qu'un imposteur ! ». On rapporta au roi que le directeur de la prison croyait au Dieu d'Abraham. (74) Il l'envoya chercher et lui dit : « Comment peux-tu croire au dieu d'Abraham et me renier ? — Le dieu d'Abraham est Celui qui existe vraiment et toi tu n'es qu'un imposteur ! » (75) Le roi donna des instructions pour qu'on lui tranchât la tête d'un coup de sabre, mais l'officier criait : « Dieu est la vraie divinité », et le sabre ne pouvait entamer sa chair. (76) Nemrod, stupéfait, envoya chercher Abraham pour qu'on le jetât dans la fournaise ; l'officier qui l'y conduisait fut brûlé par la flamme sortie du four ; Nemrod en envoya un second, mais la flamme sortit et le brûla. (77) A la suite

mn-əṭ-ṭāsiɛ. (78) u-fī dīk əs-sāɛa, jāṭ immā-h, u-bāsṯ-ö, u-kālṯ l-ö : « bāįɛ n-Nəmrūd u-ɛīš. » — kāl l-ha : « yā imma, n-nār dī Nəmrūd, l-mā įṭfī-ha, u-n-nār d-əllāh, l-ma mā-įṭfī-hā-ši. » (79) u-kālṯ l-ö įmmā-h : « llāh dī rā-nṭi ṯăɛbəd, hǫwa ifəkk-ək ».

(80) u-mn-āįn sēįbū-h l-ən-nār, ɛăyyət ɛălā llāh, u-sāft l-ö l-məlk, u-bərrəd dīk ən-nār ; u-dūk l-ăɛwād dī kānö išăɛlö nəbṯö, ūllāu šjār u-ɛămlö ṭ-ṭmār, u-rjăɛ l-fərrān f-ḥāl jnān. (81) u-dhəš əs-sǫltān u-kāl l-Ābṛāhām : « nṭi səḥḥār ! » wājbū-h l-kʷiyyād dyāl-ö u-kālū l-ö : « yā sīd-na, d-əš-ši mī-ši sḥūr ; hād əš-ši ġēr ɛăjāįb llāh l-ɛăḍēm ; (82) u-mā kān-š l-ḫālek mən ġēr-ö, w-Ābṛāhām n-nbi dyāl-ö, u-ḥăṭṭa ḥna nšəhdö b-āįn mā kān ġēr llāh wāḥed f-əd-dnya. »

de cet incident, ils se consultèrent et disposèrent des planches attachées avec des cordes pour le jeter de loin dans le feu. (78) A ce moment-là, sa mère vint l'embrasser et lui dit : « Soumets-toi à Nemrod et reste en vie. — Maman, répondit-il, le feu de Nemrod, l'eau peut l'éteindre, mais le feu de Dieu, l'eau ne l'éteint pas. (79) — Dieu que tu adores te délivrera » conclut sa mère.

(80) Quand ils le jetèrent dans la fournaise, il appela Dieu qui lui envoya l'ange ; celui-ci refroidit le feu : le bois qui brûlait se mit à pousser pour devenir des arbres couverts de fruits, et la fournaise prit l'aspect d'un jardin.

(81) Le roi stupéfait dit alors à Abraham : « Tu es un sorcier ! », mais les officiers répondirent : « Sire, ces choses-là ne sont pas de la magie ; ce sont des miracles de Dieu le très grand ; (82) il n'y a pas d'autre créateur que Lui et Abraham est Son prophète ; nous aussi nous témoignons qu'il n'y a que Dieu, unique dans le monde ».

INDEX

B

M

ma, 78^{2}.

imma, 24, 78 ; *immā-h*, 5, 7, 13, 21, 40, 78, 79 ; emprunt au berbère seul usité ; v. *Fès*, s.v. ; *Tanger*, 503-4.

mədd, 10.

mdīna, 63^{2} ; pl. *mdūn*, 45 ; de même *kṭūb* de *kṭāb*, *klūl* de *kŏlla*.

mən, devant consonne autre que l'article, 15, 19, 23, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 42, 43, 48, 50, 58, 60, 82 ; *mn-*, devant voyelle, 30, 56, 77 ; *m-*, devant l'article *l*, 17, 26 ; *m-*, devant préposition, 20 : *m-ɛănd*, « de chez, de la part de » ; v. *mn-āin*, *mn-ūr*.

mən, pron. inter. ; isolé est remplacé par *š-kūn*, q.v., mais on entend : *hōwa u-mən* ? « lui et qui ? ». Employé après préposition : *l-əmmən*, 57, (avec allongement compensatoire de *m*, ou contamination par *əmma* provenant de l'assimilation du *tanwīn* par *m*), il devient pron. rel. pour les personnes (*āš* pour les choses).

məlk, 16, 20, 33, 34, 36, 37, 38, 68, 80.

mlēḫ, 14, 21.

mra, 5, 55, 57, 60 ; avec les pron. affixes, *mrāṭ-i*, *mrāṭ-ö*, etc. ; v. *Fès*, s.v.

mərd, 9, avec un *d* passablement désemphatisé.

mša. Acc. *mšīṭ*, 41, *mšīṭ*, *mšīṭi*, *mša*, 11, 26, 27, 36^{2}, 42, 71, *mšāṭ*, *mšīna*, *mšīṭö*, *mšāu*, 66. Inacc. *nəmši*, 65, *ṭəmši*, 25, 37, *imši*, *ṭəmši*, *nəmšīu*, 65, *təmšīu*, *imšīu*, 31 ; n. verbal *məšyān*, 41 ; part. *māši*, 2 ; Vᵒf. *ṭməšša*, 17 ; v. *Fès*, s.v. ; *Tanger*, 467.

māṭ, 70 ; *ṭmūṭ*, 1 ; *mẹyyẹṭ*, 70.

mɛā, 65.

F

fī, 2, 6^{2}, 7, 9, 10, 13^{2}, 14, 16^{2}, 20, 21, 22, 24, 29, 38, 45, 47, 51, 53^{2}, 56, 60, 61, 67, 69, 78 ; *f-*, 2^{2}, 3, 18, 23, 24, 30, 35, 37, 40, 41, 63, 66, 67, 70, 73, 82.

fŏmm-ö, 30.

fọdda, 63, avec une très légère emphase du *dd* ; cf. *Alger*, 122.

nəfṭəš, 22 ; *ṭəfṭəš*, 21^{2} ; de même Tlemcen et Alger ; v. *Tanger*, 408.

fərrān, 69, 76^{2}, 80 ; une très légère emphase subsiste, qui maintient la pureté de *ā* ; cf. *Fès*, s.v. ; *Tanger*, 412-3.

frəḫ, 70 ; *fərḫa*, 63, 64 ; *fərḫāṭ-*, 65 ; *Fès*, s.v.

fəssəd, 27.

fəkk, 32, 56, 79.
fāṭ, 47, 69 ; *fāṭət*, 8 (on remarquera le fém.)
fāịda, 54, 58.
fọk, 19, 46.

D

d, élément démonstratif fondamental qui, ainsi dépouillé, n'apparaît que secondairement pour marquer le rapport de possession, 26, 49, 69, 78 ; cf. *Alger*, 363. Etoffé en *dī*, il s'emploie devant un nom dépourvu de l'article, 41, 45, 48, 78 ; cf. *Alger*, 363. Devant un pronom, l'élément est encore étoffé en *dyāl*, 1, 2, 4, 10, 16, 28, 31, 44, 46, 49, 60, 62, 63, 81, 82 ; cf. *Alger*, 363 ; mais l'emploi de cette nouvelle particule devant un nom n'est pas exclu. Le rapport d'annexion n'est pas non plus inconnu : ḫ*əss l-ɛẹ̄la*, 48, etc., mais il est relativement rare ; plus fréquente est la suffixation directe du pronom au nom : ḫ*yāṭ-ö*, 2, etc.

Le parler connaît à peine *əlli*, mais il emploie en revanche, l'élément démonstratif essentiel *d*, étoffé comme ci-dessus en *dī* qui représente certainement un état ancien de la langue ; (v. 1, 4, 5, 13², 17, 19, 25², 27, 29, 30, 31, 33, 34, 38³, 40, 42, 48, 50, 52, 54², 56², 57, 58, 59², 61, 62, 64, 67³, 72², 74, 76, 79, 80). Selon toute vraisemblance il s'agit dans les deux cas d'un même démonstratif neutre qui équivaut à « ce » : *n-nār dī Nəmrūd*, 78 « le feu ce (de) Nemrod » ; '*họwa l-īlāh dī ḫlək əd-dnya* « lui (est) ce il a créé le monde. » Si notre interprétation est exacte, c'est ce *di* qui est à l'origine de l'adjectif *al-ladī*, car il est difficile de songer à un calque sur le berbère qui emploie la même construction avec son élément démonstratif *a* ou *aị*.

Les emplois de *di* sont maintenant nuancés : en sujet ou complément direct de la proposition qu'il introduit, il s'emploie pour les hommes et les choses, mais, en complément indirect, il est remplacé, pour les hommes, par *mən* (q.v.), et pour les choses par *āš* (q.v.) ; on dira cependant : *ən-nhār dī ṭbān f-hād əl-mdīna* « le jour où tu te montreras dans cette ville » ou *f-āš ṭbān*. Devant un pronom pers. isolé, on voit apparaître une consonne *n* d'origine obscure :

əš-šūra dī-n hīya l-kǫswa d-əl-ɛărūsa « le trousseau qui est composé des vêtements de la mariée. »

C'est toujours le même élément démonstratif *d* qui entre dans la composition des adjectifs et des pronoms, avec ou sans étoffement au moyen de la particule expressive *hā* : en emploi de pronom pour la proximité, *hāda*, 4, 13, 17, 18 ; *hādi* ; *hādö*, 19 ; avec le sens de « voilà », *hāda*, 70. Pour l'éloignement ou l'absence, *hādāk̠*, *hādīk̠*, *hādūk̠*.

En emploi d'adjectif : pour la proximité : *hād* (ms., fém. et pl.), 1, 2,4, 6, 9, 13, 14, 20, 22, 25, 26, 28, 29, 31, 33, 42, 44, 49, 50, 70, 81[2]) ; avec chute de *hā*, *d-əš-ši*, v. *ši*. Pour l'éloignement ou l'absence, *dāk̠*, 16, 17, 21[2], 34, 35, 49, 75, 77 ; *dīk̠*, 51, 57, 60, 73, 78, 80 ; *dūk̠*, 66, 80. Ces derniers démonstratifs, augmentés de *hā-*, sont également employés en adj., mais moins fréquemment : *hādāk̠*, 6, 7 ; *hādīk̠*, 16.

Sur *hāịdāk̠*, 33, 39, 46, caractéristique des parlers juifs, v. *Tanger*, 488.

dā, 9, particule de l'indicatif. Dans ce texte narratif où les verbes sont surtout à l'acc. ou au subj., nous n'avons qu'une seule notation de la particule *dā* de l'indicatif qui, dans le parler, est seule employée, à l'exclusion de *tā-* ou de *kā-*. On peut songer à un emprunt au berbère *da*, particule de l'aoriste intensif dans un certain nombre de parlers.

Pour le futur immédiat, *ġādi* est rarement employé ; il est remplacé par *māši* ou *rā-ni* etc., q.v.

dāba, 29 ; v. *Tlemcen*, 183, n. 2 ; *Tanger*, 289 ; *Alger*, 373.

dəbbər ɛălā, 3, 28, 44 ; *mdəbbrīn*, 3, 28, 31, 44.

dbəḫ, 5 ; *mədbūḫ*, 14.

dnya, 1, 17, 24, 25, 30, 38, 40, 48, 57, 72, 82 ; cf. *Alger*, 117, 397.

dlām, 34, 35 ; une légère emphase subsiste.

drạhəm, 53.

iḍwi, 12 ; l'emphase du *ḍ* est relativement sensible.

dār, 4[2], 45 ; très légère emphase.

dḫəl, 11.

dhəb, 63 ; cf. *Alger*, 32.

dhəš, 76, 81 ; *dəhšö*, 31 ; *ṭədhəš*, 29 ; n. verbal, *dəhša*, 31.

T

əmma, 5, 11^{2}, 15, 31 ; *mən ṭəmma*, 36.
ṭmār, 80 ; le *r* n'est plus nettement emphatique.
itfī-ha, 78^{2}.
tlā̃ṭ, 8.
tālək, 12 ; class. *ṭalq*.
tərf, 15.
tṛẹ̄k, 37, 43 ; le timbre de la voyelle se conserve malgré la perte d'emphase.
Tīrāḫ, 7, 8, 9, 51, 52, 65^{2}.
ṭāsīɛ, 77 ; ce doit être une métathèse de *tīsāɛ* (class. *ittisāɛ*) plutôt qu'une évolution de *taṷsīɛ* ; v. *Tlemcen*, 304 ; *Tanger*, 244.
tāḫọ, 48.

N

ana et les autres pronoms personnels, v. *r*.
nbi, 82.
nəbṭö, 80.
Nəmrüd, 1, 13, 25^{3}, 35, 36, 38, 42, 48, 49, 69, 73, 78^{2}.
nsa, 4.
nā̃s, 33, 45, 62, 63.
mā-nnəjmū̃-š, 9 ; cf. *Alger*, 163, 200, 204.
njū̃m, 2, 3, 27 ; *nəjjā̃m*, 2.
nk̯əṛṭ, 9.
ng̯əṛṭ, 19 ; ce verbe paraît être emprunté à un parler bédouin qui le tirerait lui-même du berbère (?) *nəqqəṛ* « se lever (astre) », (et non *ənkər*).
nār, 76^{2}, 78^{2}, 79, 80.
nǎɛm, 71.
nhār, 17^{2} ; v. Tanger, 480-2.

L

l, passim ; issu du class. *li (la)* ou *ilā*, s'emploie indistinctement devant subst. (28, 32, 52, etc. et 36^{2}, 37^{3}, etc.), pronom (*l-i*, 9, *l-ək*, 4^{2}, etc.), préposition (*l-ɛǎnd*, 27, 35, 36, 42), adverbe (*l-ṭəmma*, 11) pour marquer l'attribution (à) ou la direction (vers). On note une assi-

milation qui n'a d'ailleurs rien de systématique, devant *n* : *n-Nəmrūd*, 25, ou *r* : *r-rājəl-ha*, 26 ; cp. *Alger*, 75.

D'une part, il n'y a aucun parallélisme entre *b (bī)*, *f (fī)* et *l (lī)* ; d'autre part, alors qu'on s'attendrait à avoir *lī* < *ilā*, c'est le contraire qui se produit, en ce sens qu'une voyelle *ī* apparaît seulement, et devant pronom, lorsque *lī*, manifestement issu de *li (la)* class., a le sens de « pour », « appartenant à » : *l-wǫ̆ld di lī-h ɛăšrīn yǭm*, 30 ; *ḵāyən-ši lī-ya* « y a-t-il qc. pour moi ? » ; ainsi : *jā n-na* « il est venu vers *(ilā)* nous », mais *jā lī-na* « il est venu pour *(la-)* nous » ; ce fait reste obscur.

iləbsö, 63.

līl, 18.

ḷlākāṭ, 55.

lū̄ḫ, 77 ; v. *Tanger*, 461.

lḫăk, 47.

īlāh, 1, 17, 18, 19², 24, 25², 30, 38, 59, 62, 65, 73³, 74², 75 ; ce mot est moins fréquent que ne le laisse supposer sa répétition dans le texte ; il n'apparaît pas que dans des complexes (cp. *Fès*, s.v.) ; *llāh*, 1, 16, 20, 32, 34, 38, 40, 48, 49, 50, 51², 57, 59, 60², 66, 68, 78, 79, 80, 81, 82 ; *allāh*, 75 ; *l* n'est emphatique que dans une notation, 73, mais la voyelle *ā* reste pure, du moins dans les exemples du texte.

R

r. un vestige du class. *ra'ā* subsiste dans l'acc. *rītö*, 30, (même conj. que *jā*, q.v.), dans le nom verbal *rẹ̆yy*, 4, 70, dans les dérivés *rāyāu*, 69 et *ṭrāyāụ*, 31, 77, mais tout particulièrement dans l'impératif *rā-* qui, inusité isolément, forme un complexe avec des pronoms personnels : *rā-ni*, 22, 33 ; *rā-nṭi*, 23, 33, 79 ; *rạ̄-h*, 27² ; *rī-hi* ; *rā-ḫna*, 82 ; *rā-nṭọm*, 40 ; *rū̄-hüm*, 33, 62. Or les pronoms personnels sont les suivants dans le parler :

isolés	affixes
ana, *-āna*, *y-āna* (v. *y*), 13, 23, 37, 38, 41, 61, 67.	*-i*, *-ni*, passim.
nti (m. et fém.), 9, 48, 74, 81.	*-k*, *-əḵ*, passim.

isolés	affixes
họ̄wa, 1, 4, 17, 18, 20, 23[2], 24[2], 27, 30, 33, 38[3], 42, 50, 51, 59[4], 64, 67, 70, 73, 74, 75, 79.	*-h*, après voyelle. *-hö*, après voyelle et devant pronom v. *infra*). *-ö*, après consonne.
hīya, 21, 23, 25.	*-ha*, passim.
ḫna, 82.	*-na*,
nḷọma	*-ḳọm*
hüma, 4, 29, 45.	*-hüm*, passim.

L'examen de ces listes montre qu'à la 2e pers. du sg. et à la 1e du pl., c'est le pronom isolé qui est employé après *rā-* ; à la 2e pers. du pl., *-nḷọm* est encore le pronom isolé dont la voyelle finale est tombée, *-nḷọm* constituant encore une syllabe ; on peut en déduire que *-hüm* de *rǖ-hüm* est le pronom isolé et non le pronom affixe. Cela étant, *-hi* de la 3e pers. du fém. sg. représente non pas *-ha* (car on aurait *rā-ha*) mais bien *hīya*, avec chute de la voyelle finale, chute du *y* d'étoffement (ou même de rupture d'hiatus) et abrègement de *ī* en finale absolue ; de plus, une assimilation se produit comme dans *mī-ši* et *rǖ-hüm*. Restent *rā-h* et *rā-ni* ; pour ce dernier il est douteux que l'on soit en présence d'une dissimilation (pour *rā-na*), bien que cette explication ne soit pas à rejeter *a priori* ; peut-être faut-il simplement penser que cette 1re pers. est un vestige d'une liste plus ancienne, avec pronoms affixes ; en tout cas, elle apparaît maintenant comme isolée, car il n'est point paradoxal de considérer que *rā-h* représente un **rā-họ̄wa*, avec une usure plus prononcée.

Remarque : Dans une diphtongue à deuxième élément *y*, ce dernier passe à *w* devant un pronom affixe de 3e pers. m. sg. qui devient *əh* : *iḫmīw-əh*, 69. Quand un verbe est suivi de deux pronoms ou même parfois d'un pronom et de la préposition *l-*, elle-même suivie d'un pronom, *h* passe à *hö* : *iḍī-hö-ni* ; *sərkǖ-hö l-i*, 10. Dans une notation, le pronom est *-öh*, *ism-öh*, 7, mais on peut se demander si l'on n'est pas en présence d'un ancien *isəmmū-h*, « ils l'appellent. »

arbεīn, 41.
irmī-h, 76 ; *irmīṷ*, 69.
rfəd, 66.
rọddεọ, 16, avec une très légère emphase.
rās, 11, 75 ; v. *Fès*, s. v.
rsəl, 68.
rzək, 64.
rəjlẹ-h, 30 ; v. *Tanger*, 309 ; *rājəl*, 7, 8, 26[2].
rjăε, 60, 80 ; l'expression *l-arjăε* (?), 9, 13 s'emploie avec le sens de « peut-être », dans les mêmes conditions que *bālīḵ*, notamment après un verbe signifiant « avoir peur » ; elle demeure pour nous énigmatique ; (peut-être pourrait-on songer à *al-'arjaḫ* > *l-arjăḫ* > *l-arjăε* ?)
ərḵəb, 37.
ruḫ-ö, 56. Le ḫ final assimile le *h* de *hüm* : *rūḫ-ḫüm* ; de même, un ε final assimile *h* d'un pronom et l'ensemble passe à ḫḫ : *bāε-ha* > *bāḫ-ḫa*.

S

səbba, 6 ; *fī msəbbḷ-əḵ*, 13 ; v. *Alger*, 268 ; *Tanger*, 327.
səbε, 45 ; *səbεīn*, 6, 13.
sma, 24, 30, 38, 57, 59 ; v. *Alger*, 287.
ism-ö[h], 7, v. *supra*, *r* ; *Tanger*, 221 ; *Alger*, 42, 253.
smăε, 16, 42, 44, 61.
sāft, 16, 46, 74, 76[2], 80 ; avec alternance *a/i* : acc. 2e pers. sg. *sīfṭəṭ* ; il s'agit du berbère *sifəḍ* (v. *Mélanges W. Marçais*, 284 sqq.) passé en arabe sous diverses formes (*Tanger*, 363) ; *sāft* de notre parler renvoie à *sāfṭ* ou *ṣāfṭ* qui n'est pas étranger à la morphologie arabe (= une IIIe forme), mais le souvenir de la voyelle *i* du berbère se conserve et l'on aboutit, à la 3e pers. de l'acc., à une reformation d'après *jāb* ou *bāε*, et à une alternance *a/i* tout à fait curieuse.
səfra, 8 ; *sfār*, 8.
sdər, 5 ; v. Tanger, 331 ; *Alger*, 93.
snạm, 53 ; pl. *snạmạḷ*, 52, 53, 54, 65, 66.
snāḫ, 31.
səlla, 68 ; l'emphase n'est plus sensible.

Š

Z

zga, 47 ; v. *Tanger*, 321.
mā zāl, 27, 71[2] ; v. *Alger*, 374 ; *Tanger*, 325.
zεăf, 68.

J (= Ž)

jbər, 11, 21[2], 40, 60 ; **sāb* est inusité ; v. *Tanger*, 247.
Devant une première radicale sonore, un préfixe sourd (*t*) est soumis normalement à une assimilation de sonorité *djbər*, 58. (D'une façon générale, *t* se sonorise devant *j* et *z* : *dəzzi* « elle suffit », et s'assimile à *d* : *ddāwa* « se soigner » ; devant *s* et *š*, l'assimilation n'est pas systématique).

jmăε : *ijmεo̧*, 69 ; *njəmεo̧*, 69 ; *jmīε*, 4, 45 ; *injəmεo̧*, 45 (VII[e]). Le réfléchi-passif s'exprime généralement au moyen de cette forme (bien que la VIII[e] dialectale soit également usitée) : *njəkk*, « se libérer » ; *nḫăll* « s'ouvrir », « être ouvert » ; *nsərk* « être volé » (aussi bien pour la victime que pour l'objet).

jnān, 64, 80 ; v. *Tanger*, 253 ; l'art. s'assimile : *j-jnān*.
djəlla, 20, 33 ; avec sonorisation du préfixe, v. *jbər*.
jərr, 53.
jā, 23, 24, 30, 36, 42, 47 ; *jāt*, 21, 23, 25, 78 ; *jīt*, 27, 43 ; *jāu*, 29, 31, 45 ; *ijī*, 9, 64 ; *ijīu̯*, 4, 45[2], 64. (Ce verbe s'emploie aussi avec le sens de « être sur le point de » : *mn-āi̯n jā imūt*) ; part. act. *jāi̯*, pl. *jāyīn*, 32, 33, 34 ; (*māji* ne s'entend que dans *māši māji*) ; impératif : *aji* (on connaît aussi *tăεāla*) ; v. *Tanger*, 255 ; *Alger*, 196.
jāb, 5, 16, 53, 76 ; *ijīb*, 29, 65, 68 ; *ijībū-h*, 31 ; impératif : *jīb*, 70.
jūj, 19, 53 (Alger, *zūǧ*, 356) ; *djūu̯jət*, 7 ; l'assimilation opposée se produit dans *zwāz*, « mariage » ; cf. *Tanger*, 254.
jūε, 70 ; le *j* assimile l'article : *j-jūε*.
jəhd, 56 ; le *j* n'assimile pas l'article : *l-jəhd*.

Y

y de rupture d'hiatus, n'apparaît pas nécessairement dès qu'il y a hiatus : *sīd-na Abṛāhām*, passim ; mais : *a-y-īmma*, 24, et surtout : *u-y-āna*, 13, 61, (pourtant : *w-āna*, 38) ; il finit par s'agglutiner, au point

que, même sans hiatus, on ˆntend souvent : *y-āna*, 41, 67, à côté de : *ana*, 23, 37.

yā, 48, 49, 71, 78, 81.

idd, 10, 66 ; v. *Tanger*, 502-3.

yọ̄m, 23, 30, 41, 43 ; pl. *iyyā̄m*, 30, 45 ; avec un double pl. *iyyạ̄mạ̄t*, 16 ; ce double pl. s'applique aussi à des adj. fém. : *kbārāt*, *sġārāt* : très grandes, très petites.

iyyā̄h, 24.

K (Ḵ et K < Q)

kbət, 12 ; *kābət*, 53 ; v. *Tanger*, 420.

kāblạ̄ṭ, 5.

ḵbər, 52 ; *ḵbərṭ*, 8 ; *ḵəbrəṭ*, 23 ; *ḵbīr*, 4, 8, 28, 31, 38, 44, 47, 55^{2}, 66^{2}, 67, 69 ; *ḵōbra*, 65.

ḵạ̄mla, 38, 48, 57 ; *ḵạ̄mlīn*, 31, 45^{2} ; *ḵəmməl*, 10.

ṭəḵfər, 61, 74.

ḵəddā̄b, 73, 74 ; *ḵəddəb*, 2.

kọ̆ddā̄m, 1, 11, 14, 42, 47^{2} ; v. *Alger*, 365.

kādū̄m, 66^{2}.

ḵəṭf-i, 37.

ḵṭəl ; voici la conjugaison d'un verbe de ce type :

accompli	inaccompli	impératif
kötlət	*nəktəl*	
kötlət	*təktəl*	*əktəl*
ktəlti	*tkötli*	*kötli*
ktəl	*iktəl*, 59	
ktəlt	*təktəl*	
ktəlna	*nkötlö*	
ktəltö	*tkötlö*	*kötlö*
kötlö, 6, 61	*ikötlö*, 33, 34	

ḵṭər, 25 ; *Fès*, s. v. ; *Alger*, 375.

iktăɛ, 75 ; *ikəṭɛū̄ l-ö*, 75.

mạ̄ḵla, 68 ; *ūkkəl*, 72^{2}. A la forme simple, le verbe se conjugue, à l'impératif, comme un verbe à 2e rad. sonante : *ḵū̄l* ; à l'acc., comme un verbe à 3e rad. sonante : *ḵlīt* ; à l'inacc., comme *āmən* (q.v.) : *nāḵəl*, sans

voyelle interne (cp. *Fès*, s. v.) ; part. actif : *wąkəl* ; part. passif : *mūkūl* ; v. *Alger*, 198 ; *Tanger*, 453.

kəll, 9, 20.

klīl, 23, 37.

kəlb, 60, (class. *qalb*).

klām, 25, 42.

kərrəb, 11.

kǫrsi, 46 ; v. *Fès*, s. v.

kərš, 8 (fém.).

ṭəksī-h, 67 ; *təksīt-ö*, 43. Alger-juif *töqṣā* (*Tanger*, 358) qui représente exactement, *mutatis mutandis*, notre *təksa*. Il faut sans doute voir là une évolution du class. *istaqṣā*, avec chute, en vérité inattendue, du préfixe sifflant.

ksūḷ-ha, 15.

kīf, 12, 28 (*Alger*, 366) ; *kīf-āš*, 29, 40, 48, 56, 59, 61, 62, 70, 74

kāyəd, 70, 71, 73², 75, 76² ; pl. *kʷiyyād*, 26, 31, 47, 63, 69, 81. La forme « à absorption » implique, dans le parler, une prononciation très rapide ; lorsque le débit est normal, la forme habituelle du participe actif des verbes à 2ᵉ rad. sonnante est *kāyəd*, *kāyən*, *ḫāyəf*, *ḫāyər*, etc., v. *Alger*, 160, 191.

kṛisīn, 3.

kwi, 1 (class. *qawī*).

kūm, 34. (Le verbe *kām* « se lever », est employé à l'exclusion de *nāḍ* ; *kəyyəm*, « faire lever » ; v. *Tanger*, 434 ; *Fès*, s. v.).

kān, 1⁴, 2, 12, 17, 26, 39, 52, 53³, 66, 68, 72², 75², 76, 82² ; *kānḷ*, 60 ; *kānö*, 31, 34, 52, 80 ; *ikūn*, 70 ; *ikūnö*, 1 ; *kāyən* ; 19, 24, 25², 30, 74.

kāl, passim ; *kəlṭ* ; *kəlṭ* ; *kəlṭi* ; *kālṭ*, 13, 22, 23, 25, 26, 55, 56, 57, 58, 59, 78 ; *kəlna* ; *kəlṭö* ; *kālö*, 29, 45, 63, 67, 73, 81 ; inacc. : *nkūl*, 59 ; *tkūl* ; *ikūl*, 1, 30, 53, 67, 75 ; *tkūl*, 60 ; *nkūlö* ; *tkūlö* ; *ikūlö* ; imp. : *kūl*, 38, 59.

kεəd, 16, 68 ; *kεăd*, 46 ; *əkεöd*, 65.

kāf, 11, 14, 16, 17, 21, 22.

G

gəmṛa, 18. Dans le parler, où *q* > *k*, l'occlusive palatale sonore s'entend non seulement par suite de l'évolution (?) *j* > *g* (v. *məgləs*), mais

aussi dans des mots empruntés à des parlers bédouins : *dərrəg* « cacher » ; *sāg* « conduire », *səggəd* « arranger », *gābəl* « surveiller », *gītūn* « tente de toile », etc. Un fait intéressant est à noter : souvent *qăṛεa* « bouteille » est distingué de *gŏṛεa* « courge » (v. *Tanger*, 424) ; dans le parler, *kărεa* qui correspond à *qăṛεa* des parlers citadins, désigne, non la bouteille, mais la courge, tandis que *gŏṛεa*, secondairement discriminé, désigne la bouteille.

məgləs, 45, 63 ; *j* > *g* au voisinage d'une sifflante ; (*tgāu̯z*, « passer outre »).

W

au̯, 49, 70.
wād, 11, 17, 21².
mūtε-i, 43 ; *ḍ* > *ṭ* (v. *Tanger*, 473) qui se désemphạtise.
wālö, 10 ; v. *Tanger*, 498.
ūlla, 67 ; *ūllāu̯*, 35, 80 ; (v. *Tanger*, 499) ; *mūl-*, 52 ; *mwālīn*, 63.
wəldəḷ, 12, 13 ; *ṭūləd*, 5², 11 ; *wọ̆ld*, 5, 6, 12, 13, 21, 22, 27, 28, 29², 30, 42 ; pl. *ōlād*, 52 ; *wəlda*, 12 ; v. *Fès*, s. v.
mn-ūr, 21, 36, 46, 49, 77 ; devant un pronom : *mn-ūrā-ya* ; v. *Fès*, s. v. ; *Alger*, 366.
wọ̆rri, 9 ; v. *Tanger*, 493-4.
wọ̆ssa, 61 ; *ūssa*, 75.
wọ̆sləṭ, 43 ; *ūssl-ö*, 37 ; v. *Tanger*, 495. La 1e rad. conserve une valeur consonantique à l'initiale, mais passe à *ū* à l'inacc. : *nūsəl*.
ūzāra, 47, 48.
wọ̆j, 8², avec chute du *h* ; v. *Alger*, 33, *wəč* ; *Tanger*, 490.
wājəb, 50, 81 ; avec métathèse ; cp. *Alger*, 99 ; *Tanger*, 490 ; *Fès*, s. v.
ūjjəd, 5.
wākəf, 21 ; v. *Fès*, s. v.
wọ̆kḷ, 6, 7, 13 ; *ūkḷ*, 23, 37 ; « quand ? » se dit *fī-u̯k*.
wāḫəd, 2, 26, 82 ; *wāḫd*, 7, 11², 21, 29, 53, 55, 66, 69 ; *wāḫda* 41 ; *ḫā-*, 22 ; *Tlemcen*, 118, connaît également *ḫā-* ; v. aussi *Tanger*, 490-2.
wūh, 13 ; v. *Fès*, s. v.

Ġ

l-ọ̆ġmām, 34, 35.
llā-ġədda, 12, 19 ; v. *Tanger*, 401-2.

ġəttāṯ, 15.
ġābṯ, 18.
ġẹ̄r, 60, 66, 70^{2}, 73, 74, 81, 82 ; *mən ġẹ̄r-ö*, 82.

Ḫ

ḫā-ı̱, 56 ; v. *Fès*, s. v. ; *Tanger*, 287.
ḫọ̆bbər, 20 ; (cette racine fournit *ssăḫbər* « se renseigner »).
εălā ḫāṭər, 1^{2} ; v. *Alger*, 370.
ḫṭār, 55.
ḫla, 11, (*Alger*, 193) ; *ḫəlla*, 15, 22, 40 ; v. *Alger*, 202.
ḫəlləf, 30 (v. *Tanger*, 283) ; *ḫāləf*, 9.
ḫlək, 1, 17, 19, 24, 25^{2}, 30, 38^{2}, 48^{2}, 50, 57^{2}, 59, 61, 72^{2} ; *ḫālək*, 82 ; *ḫlẹ̄ka*, 50. Au passif, acc. *ḫọlāk*, 27 ; *ḫọlākṯ* ; *ḫọlākö* ; inacc. : *yüḫlāk*, 2 27 ; *ṯüḫlāk* ; *yüḫlākö* ; v. *Tanger*, 284-5.
ḫrəj, 17, 18 ; *ḫrəjṯ*, 76^{2}.
iḫərwəd, 62.
ḫzər, 2, 3, 14, 27, 32, 35, 64, 65, 70 ; v. *Fès*, s. v. ; *Alger*, 72 ; *Tanger*, 279.
ḫāf, 3, 11, 13, 28, 32, 34, 44, 62 ; *ḫāyəf*, 33 ; *ḫọ̄fa*, 28, 44 ; v. *Fès*, s. v.

ε

iεăbbi, 51 ; *nεăbbi-ḵ*, 37 ; *iεăbbīu̯*, 31 ; *mεabbī-h*, 76. (*dda* est inusité) ; v. *Fès*, s. v. ; *Alger*, 396 ; *Tanger*, 376-7.
εbəd, 1^{2}. 17, 18, 31, 40, 45, 52, 55, 56, 57^{2}, 58, 79 ; *εăbd*, 38 ; *măεbūd*, 55, 56^{2}, 66, 67^{2}.
εməl, 4, 28, 29, 34, 39, 43, 45, 46, 58, 62, 63^{2}, 64, 66, 67, 77, 80 ; *εāməl*, 53.
εămmər-ḵọm, 30 ; *εọ̆mr-* devant pronom ne formant pas syllabe ; v. *Alger*, 69 ; *Tanger*, 390-1.
εḍẹ̄m, 1, 24, 81 ; l'emphase du *ḍ* est sensible.
εta, 4.
εănd, 8, 20, 22, 27, 33, 35, 36, 42, 51, 64 ; *m-εănd*, 20.
εọ̆nk, 53.
εălā, passim ; *εălẹ̄-ha*, 14, 25 ; cp. Alger *ʻalä bī-ʰa*, 369.
εrəf, 1, 13, 24, 42 ; *εărrəf*, 25 ; *ṯṯărāfəṯ*, 10, VIII^{e} forme dialectale, avec voyelle *ā*, v. *Alger*, 228.
εăssāsa, 4.

hna, 43 ; cp. *Alger*, 372.
hərbəl̤, 42.
Hārām, 52, 53.
hərrəs, 66, 67[3].
həzz, 47.

’ (> *ā*)

āmən : *āmənṯ*, 60 ; inacc. : *nāmən*, 38 ; *ṯāmən*, 48, 74 ; *yāmən*, 64 ; *yāmnö* 62[2] ; imp. : *āmən*, 73 ; v. *Tlemcen*, 65 ; *Alger*, 196. IIe forme : *ūmmən* « garantir l’impunité ».
āmər, 1, 3, 5, 51 ; *ọmọ̄r*, 20 ; v. *Alger*, 197.
ālf, 6, 13.
’aṛd, *’aṛd*, *’aṛḍ*, 24, 38, 53, 57, 59.
ā̄in, en composition avec m*ən* : *mn-ā̄ịn*, 3, 8, 11, 19, 32, 35, 42, 44, 45, 46, 58, 61, 64, 66, 67, 68, (v. *Alger*, 369 : *mn-ā̄yən*) ; avec *fi* : *f-ā̤yən*, 56, (v. *Alger*, 369, f-*ā̄ịn*) ; provenant d’une métathèse (class. *bi-’an*) : *b-ā̄ịn*, 2, 24, 27[2], 30, 41, 42, 43, 63, 73, 82 ; v. *Fès*, s. v., où il est signalé comme caractéristique du parler judéo-arabe ; (*Alger*, 369, *bā̄yən*) ; v. *Tanger*, 241.
āẖọ̄r, 76 ; *ọ̄ẖra*, 51, qui passe à *ẖra*, de même que *ọ̄ẖrīn* > *ẖrīn* ; v. *Tanger* 216-19.

Charles PELLAT.

QUELQUES APERCUS GÉOGRAPHIQUES SUR L'ÉVOLUTION DES RÉGIONS HUMAINES DU MAROC

Les ouvrages généraux, que les géographes français ont jusqu'à présent consacrés aux pays d'Afrique du Nord, adoptent dans leur présentation des faits, tantôt les divisions territoriales des géologues, tantôt le répertoire plutôt sociologique des genres de vie (1). De ces régions géographiques, unités originales par la complexité d'un amalgame de données physiques et d'apports humains, et dont la vieille Europe offre d'innombrables exemples, il n'est pas question sur les rivages méridionaux de la Méditerranée. J. Célérier, dans un lumineux article paru en 1936 (2), examinait le fond du problème, expliquant pourquoi, à son sens, l'Afrique du Nord n'était pas mûre pour ce découpage nuancé, résultat d'analyses suivies de synthèses, aux facteurs très variés, joie et raison d'être des géographes ; il insistait, comme dans bien d'autres de ses études, sur la valeur impérative des cadres climato-botaniques qui s'imposent à l'homme. L'auteur ajoutait cependant, dans ses conclusions nuancées, que le Moghreb se trouve entraîné par une évolution précipitée, quoique inégale, et qu'en particulier la diversité des réactions humaines aux nouveautés importées par les Européens laissait planer bien des incertitudes quant aux orientations fondamentales des années futures : aussi discerne-t-on mal les lignes de force autour desquelles se grouperont d'éventuelles régions géographiques.

(1) Citons ici plus particulièrement : Aug. BERNARD, *Afrique du Nord*, t. XI, 1 de la *Géographie Universelle* (1937) ; J. DESPOIS, *L'Afrique du Nord* (collection internationale de documentation coloniale, publiée sous la direction de Ch. André JULIEN), 1949, et J. CÉLÉRIER, *Le Maroc* (collection A. Colin), 3e édit., 1945.

(2) J. CÉLÉRIER, *L'idée de région naturelle en Afrique du Nord* (« Revue Africaine », 1936).

Le temps a passé ; et le voyageur non averti qui viendrait à parcourir ce pays après une absence de quinze ans, serait frappé par l'ampleur des changements que manifeste l'activité des hommes et que traduit la composition même des paysages. Franchissons donc la porte que J. Célérier laissait ouverte sur l'avenir ; il est légitime que nous nous demandions s'il convient, à l'heure actuelle, de brosser un tableau géographique du Maroc qui repose sur des principes nouveaux de division régionale, plus complexes que ceux dont on se contentait dans un passé récent.

I

Pour qui veut définir une région géographique, une formule simple vient immédiatement à l'esprit : il s'agit d'un ensemble de phénomènes humains, liés entre eux par des rapports qu'il convient de préciser, et enserrés dans un certain cadre spatial. En fait, toutes les fois que des contours peuvent être dessinés sur une carte, ils concrétisent incontestablement une réalité géographique. Mais l'analyse de cette notion gagne à être poussée en profondeur. Selon les termes de J. Célérier de tels phénomènes subissent le jeu de déterminations réversibles ; l'esprit scientifique ne se satisfait pas d'avoir expliqué la situation telle qu'elle se présente à un moment de l'histoire, fût-ce l'actualité : une région évolue dans la mesure où les activités de l'homme se transforment, elle change de visage et ses limites peuvent se déplacer.

Cependant bien des secteurs de la planète, quoique habités ou parcourus par des hommes, ne sont pas pour autant des « régions » géographiques. Deux séries de conditions apparaissent comme indispensables à l'élaboration de ces dernières. Comme l'auteur le souligne avec force dans l'article cité, un thème majeur doit être offert au préalable par la nature : plaine ou montagne dans les cas les plus simples, ou encore groupe de vallées, ce que furent les cantons suisses à l'origine, et aussi le Tyrol ; ailleurs c'est une frange littorale qui suscite, oriente et cristallise des réalisations humaines aux mille aspects, des fjords norvégiens aux « rivières » méditerranéennes ; parfois un carrefour de régions, une zone de passage et de contacts joue un rôle du même genre, comme le prouve l'histoire de la plaine flamande ; un grand fleuve enfin, témoin le Rhin moyen, peut fournir l'impulsion préalable à toute activité et devenir un centre d'attraction autour duquel

Répartition des régions humaines au Maroc.

(Esquisse schématique)

Échelle (1/4.000.000)

Limite nette de région humaine

Limite peu nette –

LÉGENDE DE LA FIGURE

Vieilles régions humaines.

A : Maroc méditerranéen — 1 : Jbala — 2 : Haute montagne rifaine — 3 : Rif méridional et Prérif — 4 : Moyennes montagnes méditerranéennes semi-arides.

B — Monde Chleuh — 5 : Région atlasique littorale (pays Haha).

6 : Grand Atlas de Marrakech — 8 : Anti-Atlas occidental.

9 : Steppes du Sous méridional et de l'oued Massa.

1o : Anti-Atlas méridional — 11 : Grand Atlas calcaire occidental.

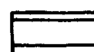
12 : Anti-Atlas oriental et bordures.

Plaines atlantiques à économie agricole variée :

13 : Rharb — 14 : Saïs — 15 : Région du seuil de Taza.

On peut y ajouter — 7 : Vallée moyenne et inférieure du Sous.

16 : Littoral atlantique moyen.



17 : Plaines atlantiques centrales et méridionales à économie céréalière.

Massifs et montagnes du Maroc central.

18 : Massif ancien du Maroc central — 19 : Dôme central atlasique (Haut Oued-el-Abid).

2o : Haut bassin de la Moulouya — 21 : " Azarhar " et " Dir " du Moyen Atlas — 22 : Plateaux du Moyen Atlas central.

23 : Vallées et montagnes du Moyen Atlas oriental.

24 et 25 : " Dir " du Haut Atlas.

24' et 25' : Zones irriguées de Piedmond (Haouz et Tadla).

26 : Région économique d'Oujda.

un ensemble régional gravite peu à peu. Et nous abordons ainsi la deuxième catégorie de faits à envisager : à partir des sollicitations primitives du cadre naturel, la région prend corps grâce à l'accumulation du travail humain sous toutes ses formes, y compris, note un auteur dans un ouvrage récent (1), l'outillage et les capitaux. Un milieu spatial se façonne, différent de l'ancien, éveillant à son tour des vocations nouvelles, exerçant des appels originaux. Il est des régions qui évoluent très vite, où les transformations s'enchaînent les unes les autres dans un système d'activités sans cesse plus complexes ; d'autres, au contraire, sclérosées, se stabilisent en un certain équilibre réalisé au cours des siècles passés, et s'endorment au milieu de paysages en quelque sorte figés. Nous reviendrons un peu plus loin, et à plusieurs reprises, sur cette distinction fondamentale.

Il va de soi qu'une région humaine ainsi constituée se laisse reconnaître à la surface du sol par maint aspect de son paysage. Nous n'en retiendrons que deux, qui nous paraissent posséder une valeur générale. La densité du peuplement est suffisamment forte pour que la nature se montre quasiment domestiquée ; l'aménagement du sol par l'homme, par voie de conséquence, si imparfait soit-il, se laisse en quelque sorte ponctuer par la répétition régulière d'un certain type d'habitat. Par ailleurs, un réseau de voies de communications, ne fussent que des pistes foulées par les pieds des passagers ou de leurs animaux de bât, où se développent des nœuds qui deviennent des marchés ou même des villes, traduit par son implantation et sa vitalité, l'interdépendance, la liaison et parfois la hiérarchie de toutes les activités dans le cadre d'une région. Le groupe humain qui l'habite s'est ainsi pourvu d'une espèce de structure propre : « un certain nombre d'hommes cantonnés sur un certain espace n'a jamais constitué une réalité ; la réalité c'est le groupe (Le Lannou).

Les processus d'élaboration d'une région humaine, tels que nous venons de les retracer brièvement, tout en restant identiques dans leurs principes, ont abouti selon les circonstances de l'histoire à des types géographiques assez différents. Pour simplifier, nous nous contenterons encore des deux exemples les plus caractéristiques. Voici d'abord ces « pays » de la vieille Europe, milieux ruraux homogènes à l'intérieur de certaines limites, parce qu'ils sont les produits d'une structure sociale longtemps stable, fidèle à

(1) M. Le Lannou, *La Géographie humaine* (Bibliothèque de Philosophie scientifique), 1949 ; voir surtout, IIIe partie, *Vocation de la géographie humaine*, p. 173 sq.

des modes de vie dont l'évolution est lente : ici l'on peut dire que la symbiose du groupe humain et de la terre (1) a trouvé son équilibre pour une durée en apparence illimitée. Leur originalité, disons topographique, est de présenter une juxtaposition de petits districts, dont la plupart gravitent chacun pour son compte, autour d'une bourgade-marché, et dont les contours sont dessinés soit par une combinaison de types de terroirs, soit par une voie de passage naturelle. Ainsi s'étaient organisés le puzzle complexe du Bassin Parisien, l'assemblage plus flou de l'ouest français ou du midi aquitain, les communautés humaines des vallées alpines.

Mais dans bien des cas, au cours du dernier siècle, ces vieux ensembles se sont disloqués, et leurs éléments métamorphosés ont pu se regrouper en fonction d'activités de fraîche date et de liens nouveaux en voie de fixation, pour constituer peu à peu des régions d'un autre type. C'est le résultat, parachevé d'une manière plus ou moins tardive selon les cas, de l'intensification des échanges en vertu de la philosophie générale du XIX[e] siècle et de la création des voies de communication modernes, avec leurs organismes vitaux, gares et centres de camionnage, de la prédominance enfin de telle ou telle spéculation économique, qui, à un moment de l'histoire, apparaît comme parfaitement adaptée à un secteur terrestre et se subordonne les autres. Il nous suffira de prendre un exemple pour nous faire plus clairement comprendre : le langage courant distingue aujourd'hui entre Garonne et Méditerranée deux unités régionales, plaines toulousaines et Languedoc viticole, là même où autrefois se déployait une marqueterie bigarrée allant de l'Albigeois au Minervois par le Lauragais. Certes ces vieux pays ont encore conservé quelques-uns des éléments de leur physionomie, mais la division géographique qu'ils amènent paraît à tout observateur périmée.

Il est désormais temps d'en revenir au Maroc. Ce dernier n'avait pas connu, sauf ébauches locales, l'équivalent des « pays » d'Europe ; or voici désormais qu'au cours de l'évolution accélérée qui l'entraîne, tantôt il est en passe de combler cette lacune par l'élaboration de quelques foyers nouveaux d'activité rurale, tantôt il brûle les étapes pour accéder d'emblée à une organisation régionale de type moderne. Pour bien comprendre les raisons et les manifestations de cette double tendance, nous devons au

(1) La formule est d'A. CHOLLEY, et rappelée notamment par P. BIROT, *Le Portugal* (collection A. Colin), 1950, p. 77.

préalable, comme J. Célérier l'avait fait, reprendre l'analyse de quelques conditions fondamentales qui pèsent sur la vie du pays.

II

Plus proche du tropique que les pays tempérés humides, la terre marocaine, et ceci a déjà été souligné mainte fois, subit la tyrannie sans nuances de son cadre physique. Le facteur déterminant entre tous est incontestablement l'humidité. La fréquence et la périodicité de la pluie, la présence et l'abondance des eaux courantes ont de ce fait une autre résonance qu'en Europe : c'est d'elles que dépendent directement les possibilités d'installation des hommes dans une région, et en dernière analyse la transformation, l'équipement du paysage. Il en résulte fatalement une réduction du libre choix des activités (1). Et les cadres montagneux contribuent encore à accentuer le cloisonnement du Maroc en compartiments climatiques tranchés. A côté de la rigueur de telles conditions, le problème de la nature et de la valeur des sols, qui aboutit à tant de solutions, nuancées à l'infini en Europe, apparaît ici comme accessoire. Ainsi deux régions voisines peuvent être, l'une vide, l'autre surpeuplée, appartenir à deux domaines de civilisation opposés ou ignorants l'un de l'autre, au lieu de se combiner en « pays » juxtaposés et complémentaires. Lorsque, tout récemment encore, des auteurs affirment que les cadres naturels s'imposent aux hommes brutalement et que la division régionale s'en trouve d'autant simplifiée, ils ne font que traduire ces réalités fondamentales (2).

Mais la composition particulière des milieux humains du Maroc vient surajouter un nouveau système de déterminations, non moins nettes. Naguère la structure tribale de la société se perpétuait presque partout dans son intégrité, ce qui revient à dire qu'avant d'appartenir à un terroir ou à un district, l'individu s'inscrivait dans un groupe humain cimenté. en principe, par les liens du sang. Et surtout ces petites sociétés closes — adoptons le vocabulaire des philosophes — maintenaient le souvenir d'une organisation en vue du mouvement et de la défense vis-à-vis des groupes voisins ; de telles servitudes ne laissaient guère s'épanouir les conditions d'une exploitation intensive, rationnelle et intégrale du sol occupé. Aussi

(1) Voir à ce sujet les saisissantes formules de J. Célérier, *La modernisation du paysan marocain* (« Revue de Géographie marocaine », 1947).

(2) C'est un canevas physique auquel se résigne, non sans de sérieuses raisons, F. Joly, *Les régions géographiques du Maroc*, *in* « Information géographique » (Documentation pédagogique), mars-avril 1950, pp. 70-72.

bien, nous l'avons vu, dans la mesure où l'accumulation du travail humain ne se produit pas sur un espace donné, la région ne se façonne pas. Autre conséquence : le brassage des hommes reste imparfait, ce qui préserve toute la force des règlements ancestraux, limitant l'initiative individuelle et l'empêchant d'utiliser au mieux du moment les possibilités d'un milieu physique. Tout se passe, en certains cas, comme si l'on avait affaire à des groupes humains qui campent sur un secteur du pays, ne daignent pas s'y enraciner, et gardent avec leurs modestes bagages le cortège des us et rites qui ont fait la force de leurs ascendants. Et voilà bien du travail pour le sociologue.

Apprécions enfin à sa juste valeur l'absence de ces « liants » régionaux que sont la grosse bourgade et la route. La seconde n'existait pratiquement pas dans le Maroc du début du XX^e^ siècle. Quant au centre urbain, ni les grandes villes, enfermées et isolées dans leurs modes de vie particuliers, ni les souks ne pouvaient en tenir lieu : ces derniers, profondément différents de par leur organisation, sinon leurs fonctions, des marchés ruraux européens, correspondaient au besoin de relations élémentaires de groupes sociaux qui s'entr'ouvraient à peine sur le monde extérieur ; beaucoup d'entre eux, installés en rase campagne, étaient impuissants à susciter un début d'équipement urbain : rendez-vous nécessaires, mais non centres d'impulsion.

Toutes ces données, que nous pourrons résumer comme une détermination des activités humaines suivant des cadres climatiques assez bien délimités, et en fonction d'impératifs ataviques, permettent précisément de concevoir la division du territoire, non pas en vraies régions telles que nous les avons définies, mais en zones de genres de vie. Aussi les ouvrages de présentation du Maroc (1), après l'analyse des conditions naturelles d'ensemble, abordent-ils habituellement l'étude des différentes manifestations humaines : agriculture et élevage semi-nomade des plaines atlantiques, nomadisme pastoral ou « transhumance » des montagnes humides du Maroc central, polyculture étagée en altitude du Rif et Grand Atlas occidental, genres de vie ksouriens et grand nomadisme des régions présahariennes. Une étude géographique du Maroc pouvait-elle se contenter d'un tel échantillonnage de modes de vie, même étayé d'explications

(1) Nous retrouvons, à quelques variantes près, le même plan dans J. Célérier, *Le Maroc (op. cit.)* et du même auteur *Maroc* (collection Union Française), 1948 (en particulier 2e partie, pp. 82-100) ; de même pour l'ouvrage de F. Joly, A. Ayache, J. Fardel, L. Suech, *Géographie du Maroc* (1949).

exhaustives ? Sans doute, mais à condition de nuancer le tableau par quelques correctifs indispensables.

Car il existe dans le Maroc traditionnel, tel qu'il apparaît au début du xx[e] siècle, des ébauches de régions humaines véritables, gravant leurs traits dans le paysage et dont on peut suivre sur la carte des limites plus ou moins indécises. Des milieux exigus et sporadiques, comme le « dir » ou les oasis entrent difficilement dans le cadre général des zones de genres de vie. Ce sont précisément des coins de terre qui bénéficient de privilèges exceptionnels ; les hommes s'y voient débarrassés de la tyrannie des conditions pluviométriques dans la mesure où ils s'astreignent à un travail inlassable d'aménagement et à de rigoureuses disciplines collectives. Le cas du « dir » est particulièrement riche d'éléments favorables, puisque l'irrigation et l'humidité atmosphérique s'y combinent, tandis que l'étagement en altitude admet une gamme de cultures aux exigences thermiques variées : voilà des circonstances grâce auxquelles les hommes peuvent se montrer sensibles aux différentes qualités de sols, comme bien souvent en Europe. Aux arbres fruitiers et parfois aux céréales les pentes rocailleuses, aux cultures saisonnières plus délicates les bas-fonds limoneux : sélection sommaire sans doute, mais déjà bien supérieure à la moyenne. Privilège encore dans le contact qui s'établit là, qu'il s'agisse du « dir » ou des oasis, entre groupes humains opposés, mais complémentaires. Là, au moins, le brassage s'est accompli de longue date et les appartenances tribales perdent une partie de leur efficacité. Tout au long des retombées de l'Atlas vers les plaines atlantiques, des villes-marchés, au sens européen de l'expression, se sont développées en même temps comme des foyers d'arabisation par où le *chrâ* pénètre la coutume. Les ksour du sud nous montrent des faits encore plus complexes, puisqu'une même agglomération abrite des éléments de toute sorte : Draoua (eux-mêmes singulier amalgame), Beraber, Arabes, Juifs. Sans doute les divisions ethniques semblent-elles respectées par les différences de régime juridique, mais une structure sociale s'est élaborée en fonction de la terre et de l'eau, dotée de sa hiérarchie et de sa discipline propres. Et aussi bien dans le cas du « dir » que dans celui des oasis, des réserves surprenantes d'énergie humaine, des trésors d'ingéniosité se dépensent sans compter pour l'aménagement d'un terroir dont l'essentiel, fait significatif, est entièrement « melkisé ». Une organisation originale de la société, née des conditions locales plutôt que des tendances

ataviques, créatrice elle-même d'un certain paysage rural, voici bien de quoi nous mettre en présence d'un milieu régional tel que nous l'avons défini plus haut. Il n'est pas sans intérêt de noter au passage une analogie lourde de sens qui rapproche des pays éloignés de plusieurs milliers de kilomètres : dir moyen-atlantique et lisière méridionale du Grand Atlas représentent des zones étroites d'interférence violente entre groupements humains aux traditions et aux genres de vie opposés, de même qu'en Europe de la Flandre aux Alpes et du Lac Léman à l'extrémité orientale des Carpates s'égrènent quelques-uns des foyers d'activité les plus authentiquement vivants, au contact de portions d'humanité profondément différentes qui s'affrontent, le long de ce que furent jadis les marches du monde romanisé face aux Germains et aux Slaves. Dernier trait significatif : ces milieux privilégiés ont leur toponymie particulière, qui tranche sur la banale pauvreté de la plupart des régions d'Afrique du Nord à cet égard ; vraie dans certains cas pour le « dir », la règle se confirme surtout dans les oasis du Sud intérieur, comme celles du Drâ moyen, qui, malgré la bigarrure ethnique, se groupent en districts géographiques, du Mezguita au M'Hammid (1).

Mais le Maroc traditionnel offre également quelques esquisses de régions géographiques plus étendues et continues. Cela se vérifie en particulier lorsqu'un groupe humain assez homogène, définissable par quelques caractères auxquels il reste fidèle, s'est implanté dans un pays depuis un grand nombre de générations ; son activité traditionnelle ne manque pas alors de marquer le paysage du cachet de son originalité. La règle est valable avant tout pour le monde chleuh, le « Sous » dans l'acception populaire et large du terme (sud-ouest atlantique marocain). A travers la diversité des conditions de sol et de relief, du sud de Mogador en pays Haha jusqu'aux approches de l'oued Noun, du promontoire du cap Rhir jusqu'au Siroua, l'observation note partout l'empreinte d'une même civilisation rurale : celle de paysans travailleurs, cultivant tout ce qu'ils peuvent, arbres, céréales ou légumineuses, sur une terre souvent ingrate minutieusement aménagée et parsemée de villages aux maisons de terre ou de pierre. Pour qui vient du Nord, à la suite des pays céréaliers qui s'étalent de Casablanca aux contreforts de l'Atlas, voici l'apparition inattendue d'un assemblage de contrées comme arrachées aux rives de la Méditerranée. Et ce monde

(1) Dans une certaine mesure la remarque s'applique à des plaines situées immédiatement en bordure du « dir », fréquentées ou habitées par des groupes humains variés : « Saïs » de Meknès-Fès, « Tafrata » au pied de la Gada de Debdou.

chleuh, vaste région humaine authentique n'en a pas moins ses « pays » originaux aux aspects variés : vallées profondes du Grand Atlas, plaine semi-steppique du Sous, plateaux âpres et rudes comme celui des Akhsas, vallées méridionales de l'Anti-Atlas où la vie ksourienne pénètre déjà. Notons que la grande montagne du Rif central constituerait un ensemble régional du même type, quoique plus exigu, avec sa physionomie propre, où se conjuguent les effets d'une latitude plus septentrionale, de la contiguïté méditerranéenne, d'un peuplement berbère sans doute moins anciennement enraciné, moins homogène, en tout cas aux traditions différentes.

Si le monde chleuh, et, dans une certaine mesure, le Rif montagnard proprement dit sont les exemples de choix de régions humaines, d'autres parties du Maroc méritent examen. Par une espèce de paradoxe, reportons-nous vers des pays qui, beaucoup plus souvent que ceux que nous venons de citer, jouèrent le rôle, de par leur situation, de voies de passage sur l'itinéraire des migrations, et furent le théâtre de brassages de populations exceptionnels. Telles sont les plaines atlantiques moyennes où l'implantation des tribus offre une imbrication si complexe que, dans bien des cas, ces groupes sociaux ont perdu leur signification atavique et leur force de cohésion. Aussi bien les rapports humains successifs ont pu être lentement digérés au sein d'une masse paysanne, moins solidement charpentée, certes, qu'en pays chleuh ; des formes de vie agricole et sédentaire n'en ont pas moins persisté, prenant une vigueur nouvelle à la fin du siècle dernier : pays de « champs ouverts », greniers à céréales, où les maisons animent la campagne, mais où la tradition villageoise est rarement établie de longue date. Voici encore les Jbala, voici la zone des moyennes montagnes du Rif méridional ou du Prérif : leurs paysages où alternent champs de céréales, vergers et cultures potagères, entrecoupés d'étendues de doum, piquetés tantôt de modestes hameaux de noualas, tantôt de vrais villages aux maisons blanches, évoquent encore les civilisations de polyculture méditerranéenne, mais sans continuité et surtout sans cette intensité d'aménagement qui en est la marque habituelle ; rançon d'une histoire tourmentée qui juxtaposa souvent des groupes humains hétérogènes.

Il est bien vrai, qu'exception faite des exemples que nous avons pu analyser, le Maroc traditionnel présentait un visage géographique en quelque sorte inachevé. Des zones hautes en couleur se détachaient d'une trame diffuse et grise où l'on ne pouvait distinguer raisonnablement que de

grands ensembles. Ainsi le géographe devait emprunter le cadre de ses descriptions et de ses études soit au géologue, soit au sociologue, sans pour cela renoncer à son souci propre, c'est-à-dire le comportement de l'homme mis en présence d'un certain milieu.

Mais nous nous demandons maintenant s'il en est toujours ainsi. C'est qu'au sein de ces grandes zones que les savants délimitent sur la terre marocaine, des régions nouvelles apparaissent, vigoureusement individualisées. Là, comme en d'autres domaines, le xx[e] siècle va vite et quelques dizaines d'années ont pu, dans quelques cas, modifier d'une manière décisive tel ou tel des éléments du problème.

III

Vouloir saisir tous les aspects géographiques de cette évolution accélérée, c'est s'astreindre d'abord à l'inventaire objectif des ferments de transformation qui deviennent des principes d'organisation régionale. On pense tout de suite aux phénomènes sociaux spontanés bouleversant la vie de certaines campagnes. Le plus visible, le plus banal à noter demeure sans conteste la fixation des ruraux au sol : les petits nomades de naguère nous apparaissent aujourd'hui comme des paysans sédentaires. Sans doute leurs procédés de culture restent les mêmes, mais leur action sur le paysage rural, plus continue, s'étale davantage dans l'espace. L'ancien douar devenu parfois hameau de noualas ou de chaumières en torchis, si modeste soit-il, marque sa présence par des haies ou quelques arbres, des vergers et des norias. Mais il est des transformations de structure sociale en profondeur, dont les effets tangibles, même s'ils ne se développent pas encore avec netteté, ne s'en laissent pas moins discerner. L'éclatement du vieux cadre tribal semble un fait achevé, dans nombre de secteurs des plaines atlantiques, au nord et au centre. Des individus ou des familles se trouvent désormais directement soumis aux courants économiques généraux du moment, extérieurs au cadre du vieux système patriarcal, et dont la colonisation européenne a accéléré la pénétration. Même dans des régions éloignées, d'accès difficile, où l'intervention de l'Européen n'est pas immédiatement en cause, une redistribution de la propriété s'esquisse, sur laquelle des enquêtes doivent se pencher : il ne sera pas indifférent au géographe de savoir dans quelle mesure les khammès d'hier accèdent à

la propriété (cas exceptionnel, comme dans certaines oasis), et aussi par quelle sorte de sélection des fellahs parviennent à arrondir leur domaine, tandis que d'autres émigrent définitivement pour se prolétariser en ville.

Mais il ne suffit pas d'analyser ces transformations spontanées : des phénomènes d'origine directement opposée aux précédents, c'est-à-dire ceux qu'engendre systématiquement, et en principe rationnellement, la volonté de l'administration, agissent aussi comme facteurs d'évolution régionale. L'attention s'est portée ces dernières années sur les effets géographiques de ce qu'on nomme la planification, enfant du siècle. On s'efforce de faire prendre un nouveau visage, en quelques années, à des étendues de territoire jusqu'alors considérées soit comme ingrates et hostiles à l'effort, soit comme figées par des formes primitives d'exploitation. Même lorsque le régime administratif se prétend libéral, l'intervention de l'Etat, machine puissante que les époques précédentes n'osaient pas imaginer, amène la perturbation dans des courants d'activité dont la composante ferait à la longue l'équilibre d'une région. C'est l'administration qui a le mot décisif à dire sur la localisation des industries, jadis effet de tout un jeu de forces économiques spontanées. L'implantation des voies de communication et la diffusion de l'énergie modifient artificiellement le milieu naturel, faisant apparaître des centres nerveux dont l'influence peut se faire sentir plus ou moins loin à la ronde. Une carte des routes et des voies ferrées, superposée à celle du réseau électrique, montrerait ainsi du premier coup d'œil des zones devenues aptes à une organisation régionale.

Ajoutons à ces considérations un effet non négligeable, quoique souvent méconnu, de l'action des services centraux : le découpage administratif, si arbitraire soit-il, crée des interdictions, des solidarités qui s'implantent et s'incorporent finalement aux possibilités du milieu naturel. Si conventionnelle et imprécise que semble la frontière algéro-marocaine à travers la Hamada du Guir, le voyageur sent qu'il l'a franchie à des manifestations de divergence indéniable dans l'habitat, le réseau routier, la mentalité même des humains. La vallée moyenne de la Moulouya, malgré son unité physique évidente, est écartelée par des tendances centrifuges, des attractions contradictoires, mais de force inégale, d'Oujda, de Fès et de Midelt ; il n'en a pas toujours été ainsi et, au cours d'un passé récent, des localités comme Missour et Outat-el-Hadj connurent une activité temporaire dont

il reste des vestiges. Ainsi, en France, la réalité départementale se trouve si bien enracinée, que le Drômois aime s'opposer à l'Ardéchois, et qu'il existe une Côte d'azur « varoise » distincte de l'autre, plus prestigieuse, où précisément le Var lui-même aboutit ! N'exagérons rien certes, en ce qui concerne le Maroc, mais la formule : orientation, accélération, création même parfois, demeure valable pour résumer les résultats de l'intervention administrative.

Enfin l'épanouissement des villes mérite une mention qui a sa place ici, puisqu'il dénote aussi bien une poussée de vie que des créations volontaires. Les grandes cités traditionnelles, éclatant hors de leurs murs, bourgeonnent en quartiers suburbains qui jouent le rôle de banlieues, phénomène inconnu naguère au Maroc ; elles se transforment ainsi en centres d'attraction commerciale et d'impulsion, en capitales de régions nouvelles. Dans un cadre plus restreint, la remarque vaut pour les petits centres du bled, créés de toute pièce comme Guercif ou Taourirt, ou bien greffés à côté d'une modeste agglomération tels Azrou, Midelt, Khenifra, Kasba Tadla, Erfoud : ils réunissent des populations d'origine tribale diverse en les incorporant à un même système administratif territorial, devenant ainsi le symbole des liens nouveaux qui s'établissent entre les hommes et le pays.

Il nous reste à montrer, en un tableau sommaire, comment nous apparaît, dans l'état actuel des choses, l'articulation régionale du Maroc, esquisse provisoire sans doute, mais où des traits durables resteront gravés. Sur la carte, l'on pourrait suivre une ligne sinueuse qui partirait de la baie de Melilla et serait jalonnée par le haut bassin de l'oued Kert, le col du Touhar, les sommets moyen-atlasiques du Bou Naceur et du Jbel Tsiouant, le rebord nord de la plaine d'Enjil, le massif d'Aouli, le versant septentrional du système Ayachi-Masker, le pied des grands anticlinaux de l'Atlas calcaire, la vallée d'Ouarzazate, le sud du Siroua et de l'Anti-Atlas, pour aboutir enfin à l'océan entre Tiznit et Ifni ; ainsi marquerait-on la frontière entre un Maroc « régional » et des marches moins évoluées — distinction essentielle ; certes la conception d'un Maroc utile, selon la formule de Lyautey, s'avère périmée ; mais il y a toujours eu un « Maroc véritable », ouvert sur l'Atlantique, auquel se sont soudées des annexes historiques, Maroc oriental, Maroc présaharien.

Aux extrémités nord et sud, deux masses montagneuses et leurs abords, depuis longtemps régions humaines originales, nous l'avons vu, constituent

en quelque sorte les piliers solides qui enserrent le reste du Maroc : pays des Jbala et pays des Rifains, auxquels nous joindrons les collines et moyennes montagnes d'Ouezzane à Fès, formant un premier ensemble que nous nommerons conventionnellement « Maroc méditerranéen » ; et à l'autre bout, le monde Chleuh. Dans les deux cas, à des individualités structurales et climatiques franchement accusées se superposent de vieilles civilisations rurales. Entre ces deux groupes et la dorsale mentionnée, les contours de cinq régions nouvelles commencent à se préciser. Les noms, certes, hésitent encore, mais quelques-unes des étiquettes proposées semblent déjà assurées de l'avenir.

Voici d'abord des plaines humides dont l'exploitation agricole actuelle dépend en grande partie de débouchés commerciaux, puisque leurs produits s'écoulent vers les villes du Maroc moderne ou vers l'étranger. Fragment du détroit sud-rifain tournés vers l'Atlantique, leurs paysages sont marqués de l'empreinte du travail et des conceptions européennes. C'est le Saïs, plus sec et plus frais plusieurs mois de l'année, aux sols aisément aménageables, qui semble avoir trouvé le premier son équilibre dans les céréales et la vigne. Deux capitales, luxe peu commun, se pressent l'une à côté de l'autre dans le même petit pays, mais ces cités traditionnelles qui dressent leurs nombreux minarets vivent en réalité encore, par bien des aspects, en marge de l'activité locale. La cuvette du Rharb, humide et chaude, aux sols trop lourds ou au contraire sablonneux, s'est éveillée plus tard, a cherché sa voie dans les tâtonnements, et la vie humaine y présente un complexe de formes disparates ; ainsi les derniers petits nomades subsistent à côté des fermes, les champs de céréales entrecoupés de jachère interrompent les plantations d'agrumes, demain celles de riz, et de modestes fellahs restent mitoyens des grosses exploitations aux mains de propriétaires européens ou marocains, ou encore de sociétés.

Traversons le Sebou, et par delà les sables de la Mamora la diversité régionale est telle que la présentation géographique ne saurait désormais plus se contenter du cadre géologique pour lequel on a dû importer le terme de « Meseta », ou d'une étiquette sociologique recouvrant tout un domaine traditionnel de céréaliculteurs et petits nomades de plaine. Il faut admettre maintenant l'existence d'un « complexe régional » de la côte atlantique moyenne, s'étendant de Port-Lyautey à Mazagan et sur une profondeur de quelques kilomètres vers l'intérieur. Plus du huitième de la

population du pays se presse dans cette étroite bande, où les hommes sont pratiquement détribalisés par leurs occupations, leur résidence, le cotoiement continu des Européens et des gens venus des horizons les plus divers. L'essor des villes et des industries règle ici la majeure part des activités. Les habitants des bidonvilles forment certes un monde à part, sur lequel ce n'est pas notre rôle, ici, d'insister. Mais l'occupation du sol, de précaire qu'elle était naguère, en raison des conditions physiques médiocres pour la culture des céréales, tend à devenir celle d'un pays de fortes densités, à l'économie évoluée, recherchant le maximum de rendement. Cela va de pair avec le maintien de nombreuses petites exploitations, tant marocaines qu'européennes, qui, par les jardinages de Port-Lyautey, de Salé, de Fédala, de Mazagan, composent un interminable paysage de banlieue, où s'égrène, comme il se doit, un chapelet sans cesse plus fourni d'usines. L'évolution n'est pas achevée, et les abords de la route Casablanca-Rabat peuvent apparaître à l'observateur comme une synthèse de tout le Maroc ancien et moderne. Noualas, tentes et maisonnettes blanches déjà soignées alternent, dispersées de par le bled et entourées, de plus en plus, de vergers. Tel qu'il est, ce littoral atlantique moyen se détache désormais avec vigueur des régions voisines.

De Mazagan au sud de Mogador, par contre, la bande de pays contiguë à la côte, Safi mise à part, demeure comme soudée à l'intérieur. Nous voici dans le domaine des plaines atlantiques semi-sèches, chez les Chaouia, Doukkala, Abda, où cependant les tirs s'étalent largement. L'évolution spontanée des activités humaines depuis la fin du XIX^e^ siècle a eu le temps de se parachever jusqu'à donner ces campagnes à « champs ouverts » de céréales, qui resplendissent de verdure au printemps, et où la poussière des automnes alourdit les paysages roussis. Comme autrefois, des files de mulets viennent porter l'orge aux souks, et aussi vers les ports de Safi et de Mogador ; mais les cultures industrielles et les légumineuses cherchent à se faire une place. Cependant, moutons et vaches arrivent à subsister comme par miracle sur un terroir où toute la place est prise par les labours. Noualas et maisons se groupent en hameaux, dont certains sont venus s'installer le long des routes ou près de la voie ferrée. Ici encore l'impression se dégage d'un pays humanisé, mais étrangement monotone à côté des régions précédentes. Quant aux industries de Safi et à la zone minière des phosphates, on peut les considérer comme des corps étrangers qui évoluent,

à bien des égards, en marge de l'activité générale de cette partie du Maroc. A défaut de qualification ou d'étiquette que l'usage, fût-il récent, aurait consacrées, contentons-nous d'une formule telle que « plaines atlantiques méridionales. »

Voici maintenant tout ce bloc de hautes terres que l'on peut réunir sous l'appellation de « massifs centraux » du Maroc : les géologues y découpent sans doute plusieurs compartiments, les différences de sol et de climat y sont accusées, mais une évolution commune de la vie humaine permet d'en faire une région originale. De vieilles masses hercyniennes rajeunies en relief appalachien, ou recouvertes de séries calcaires à peu près tabulaires au nord, mais plissées vers le sud, à la rencontre du Haut Atlas, des pays rudes, neigeux et forestiers, telle était la zone le long de laquelle la poussée beraber avait progressé, à peine ralentie à la fin du XIX^e^ siècle ; il n'est pas étonnant que des éleveurs aient persisté, tout récemment encore, à la considérer comme une voie de passage vers les « bons pays » de l'azarhar, ou une réserve d'herbages pour la saison sèche. Quel contraste avec le pays chleuh ! Et pourtant le paysage rural traduit aujourd'hui des changements profonds, que l'étude géographique doit elle aussi saisir en cours de réalisation. Une soif de terre à cultiver s'est emparée de ces Berbères et les collectifs sont grignotés ; les champs s'étendent d'année en année. Beaucoup de familles se fixent à demeure, au milieu des anciens pâturages, et non pas tellement autour des agglomérations telles qu'Azrou, Aïn Leuh, Khenifra ou Itzer, qui jouent plutôt le rôle de relais pour l'arabisation et la diffusion d'habitudes nouvelles, que celui de centres de paysannerie montagnarde. La famille patriarcale se disloquant, les jeunes veulent gagner leur vie à leurs risques et périls : ainsi vers le nord, çà et là, les maisons commencent à prendre la place des tentes ; ailleurs, en Haute Moulouya, les constructions de terre, isolées, s'égrènent le long des oueds auprès des champs irrigués : on renonce de plus en plus à la transhumance en azarhar et l'on se contente, quand on ne peut faire autrement, de confier le bétail à des bergers. Mieux : sur les hauts plateaux de Timhadit, voici des Aït Arfa du Guigou qui se fixent autour de hameaux aux maisons de pierre : les champs défrichés et les pâturages des environs sont désormais leurs préoccupations exclusives. Là, moins encore que sur les plaines atlantiques, l'équilibre est réalisé, et des observations minutieuses ne permettent guère ue des conjectures incertaines sur la situation de l'avenir. Il n'en demeure

pas moins qu'un nouveau groupe de régions humaines, assez bien délimitées, se constitue à travers ces masses montagneuses.

Enfin le « dir » s'élargit, montre un visage neuf, en des paysages d'une ampleur étonnante : pour parler plus précisément il déborde sur la plaine, dont il s'incorpore une part notable. Ainsi en est-il déjà des modestes zones colonisées du Haouz méridional et du secteur des Beni Amir ; la transformation par ailleurs n'est pas en cours, mais en préparation, non plus spontanée, mais voulue délibérément et orientée. Quoi qu'il en soit, l'adduction des eaux de l'oued el-Abid, ainsi que le système Lakhdar-Tessaout étendront les secteurs conquis sur la steppe grâce aux réserves de la montagne, et cela sur plus d'une centaine de milliers d'hectares. Plaine du Tadla et Haouz garderont sans doute leur originalité respective ; mais on pourra les considérer comme une seule région toute en longueur, étirée comme la côte atlantique moyenne ; faute de mieux, pour le moment, proposons de l'appeler le « Piedmont atlasique ». La structure agraire, et par voie de conséquence, la structure sociale, ne seront pas la moindre originalité de cette nouvelle unité géographique.

Notre ambition s'est limitée, certes, à énoncer des principes et à esquisser une mosaïque régionale aux éléments très larges. Chacun des grands ensembles ferait d'ailleurs l'objet de subdivisions, dont il n'est pas ici question d'entrer dans les détails (1). Notons seulement que relief, nature des affleurements géologiques et nuances du climat reprennent toute leur valeur déterminante, à mesure que l'échelle du cadre d'observation augmente, à l'intérieur des vastes régions humaines que nous avons distinguées.

La présentation d'ensemble elle-même appelle des retouches ou des précisions, si l'on veut éviter une schématisation arbitraire, et en certains points coupée de la réalité. A l'intérieur du Maroc atlantique la carte fait ressortir des vides régionaux qui subsistent. De l'arrière-pays de Rabat au sud des Jbilet s'allonge une bande tantôt large, tantôt étranglée, de plateaux hérissés de barres ou chicots de terrains anciens, découpés et burinés par les oueds. Pays océaniques assez arrosés ou au contraire steppes caillouteuses, malgré des différences climatiques évidentes, tous sont marqués de quelques traits communs. Il s'agit d'un résidu de contrées exclues des régions voisines plus vigoureusement caractérisées au point de vue humain : nous pouvons reprendre pour lui le terme de « meseta » éliminé au cours

(1) La carte jointe au présent article essaie d'établir quelques-unes de ces subdivisions.

de cette étude ; il convient ici d'autant mieux que les formes tabulaires ou les cuvettes peu déprimées dominent dans les paysages. L'aménagement de ces derniers par l'homme reste des plus incomplets, tandis que sur ces plateformes les voies de communications courent vers le sud intérieur ou vers des secteurs d'équipement industriel. Des manifestations sporadiques et contrastées d'activité, dans un cadre physique d'une simplicité incontestable, donnent la preuve que ces pays ne sont pas encore mûrs pour une véritable vie régionale. On peut se borner à distinguer une zone septentrionale, semi-forestière, pastorale, en partie cultivée et colonisée par les Européens, des pays Rehamna-Srharna et aussi du « plateau des phosphates ».

Au delà de la ligne dorsale de démarcation que nous avons définie, au contraire, des zones pionnières s'érigent en régions nouvelles, quoique non contiguës au Maroc atlantique. Voilà par exemple le nord-est, qui gravite autour d'Oujda, par un enchaînement de faits nouveaux qui datent des années de guerre et d'après-guerre : naguère « marche » éloignée et peu connue des gens de la « côte », où bien des choses annonçaient l'Algérie, aujourd'hui ce sont des morceaux de pays aux climats complémentaires qui s'agglomèrent en une synthèse complexe ; l'agriculture intensive, de type méditerranéen, de la plaine des Triffa voisine avec des systèmes agricoles et pastoraux de type archaïque, et un complexe minier charbon-plomb...

Les plus vieilles régions humaines du Maroc enfin méritent, elles aussi, la remarque de quelques retouches. A l'intérieur du vaste domaine chleuh, la plaine du Sous ne conquiert-elle pas une individualité qui détonne ? Sans doute la vie rurale traditionnelle continue, combinant l'utilisation de l'arganier, la culture des céréales et l'élevage des chèvres autour de villages anciens, mais une agriculture très spécialisée s'implante, tandis qu'un jeune centre industriel, tourné vers l'exportation, cristallise de nouvelles activités et attire une main-d'œuvre plus qu'à demi saharienne.

Si ces derniers exemples nous incitent à ne pas accorder de valeur absolue à des limites conventionnelles, cependant le Maroc de l'est et le Maroc présaharien demeurent ce qu'ils furent des siècles durant : ils peuvent être découpés pour les besoins de l'étude en unités physiques, structurales et climatiques, sur lesquelles des groupes humains se cantonnent d'une manière

plus ou moins précaire. Nous mettons à part, bien entendu, les oasis et la vie ksourienne, à qui nous avons fait plus haut la place qu'elles méritent.

Le Maroc, sorti bon gré mal gré de son isolement, est désormais entraîné dans la course d'un siècle bouillonnant, où la technique suscite sans doute une foi enthousiaste dans les possibilités infinies d'aménagement de la planète, mais aussi menace l'humanité d'une soumission rapide à d'impitoyables lois d'airain. La tyrannie des conditions imposées à l'activité des groupes sociaux par le cadre naturel a perdu de sa force, même en ce pays. Dépassée aussi, nous l'avons vu, la conception simpliste d'un Maroc utile, tourné vers l'Océan, opposé aux steppes et aux déserts. A l'intérieur de ses frontières, le visage de l'Empire chérifien nous apparaît comme une marqueterie encore bien lacunaire de régions humaines, dont les éléments manifestent une inégale vitalité. Tableau en apparence inachevé ou décousu : on aimerait présenter une synthèse mieux équilibrée ; mais la vie se moque des classifications de penseurs enfermés dans leur bureau. Le bilan géographique, au milieu du xx[e] siècle, doit enregistrer ces hiatus brutaux dans l'évolution humaine, et il est vain, pour l'instant, de se demander quelles sortes de régions viendront dans un proche avenir s'amalgamer ou se juxtaposer à celles que nous avons cru pouvoir définir. Les réactions des Marocains de toute origine au contact des milieux nouveaux qui s'élaborent, et qu'ils ont contribué à faire naître, offrent par elles-mêmes un champ d'étude suffisamment vaste et d'une assez urgente nécessité pour alimenter le travail de nombreuses équipes de chercheurs.

René RAYNAL.

UN RÉFORMATEUR MAROCAIN :

MUḤAMMAD B. MUḤAMMAD B. 'ABD ALLĀH AL-MUWAQQIT AL-MARRĀKUŠĪ (1)

(1894-1949)

Personnage d'ancienne école, d'un naturel sévère et méditatif, misonéiste à l'extrême, profondément attaché aux mœurs ancestrales, Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Muwaqqit semble être une très pure expression du pharisaïsme musulman. Il a, du pharisien, l'esprit sérieux, étroit, obstiné, la passion des observances légales et surtout cette volonté inébranlable de se séparer de tout ce qui, à ses yeux, s'écarte de la Loi. On le sent, à travers maints passages de ses écrits (2), en particulier, ceux qu'il publie à partir de 1933, comme possédé par une sorte de iahvéisme fiévreux qui lui commande de se retrancher de toutes les Babels où l'humanité pourrit dans le péché. Aussi l'image qu'il aime le plus, est-elle celle du voyageur désespéré qui parcourt sans se lasser toutes espèces de pays inconnus et parfois hostiles, à la recherche de la cité idéale où Dieu règne par de bons princes entourés de pieux *'ulamā'* (3). Là, les juges rendent des sentences agréables à Dieu ; les marchands ignorent les faux poids et font la bonne mesure ; il n'est point de riches ; tout le monde s'aime. C'est un peu le rêve d'Ezéchiel sur les bords de l'Euphrate, l'image de la Jérusalem céleste de l'Apocalypse.

(1) Cf. E. Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfa*, Paris, 1922, pp. 26, 28, 31, 45 (n. 1), 46 (n. 2), 118, 385.

(2) V. *in fine*, bibliographie des ouvrages publiés par l'auteur.

(3) *ar-Riḥlat al-Marrākušīya*, p. 2 ; *Aṣḥāb as-safīna*, p. 4 ; *ar-Riḥlat al-uḫrawīya*, t. I, p. 3. Dans ce dernier voyage, l'auteur part à la recherche d'un compagnon avec qui il puisse avoir une vision du jour de la résurrection.

Cependant, par un contraste qui n'a rien d'exceptionnel, cette vive passion de justice, de paix universelle dans l'amour de Dieu, est le fait d'un esprit sec, d'un cœur dur. Muḥammad al-Muwaqqit appartient à la race d'Ibn Tumart et de Calvin. C'était un homme de taille moyenne, de faible constitution. Une expression morne répandue sur tout le visage, une pauvre barbiche qui s'étiolait au bout du menton, lui composaient une physionomie austère. On imagine avec peine le sourire qui devait pourtant parfois desserrer les lèvres de cet impitoyable censeur toujours à l'affût des mal vivants : « ... Tu me vois, écrit-il dans un de ses romans, sans trêve mêlé aux gens du siècle. Lorsqu'il m'arrive de les voir commettre un acte nuisible à leur religion ou à leur vie d'ici-bas, je bondis sur eux comme un lion jaloux. Je les saisis au collet, j'étale crûment [sous leurs yeux] ce qu'ils ont fait [de mal], en les mettant en garde contre l'endurcissement, de crainte que ne s'abatte sur eux et sur moi un [terrible] fléau qui envelopperait tout le monde... » (1).

Ailleurs, il fait de lui un portrait moral en termes encore plus énergiques : « ... Tranchante [comme une lame] est ma pensée ; mon regard va loin ; j'ai l'expérience des choses les plus délicates et j'en connais le sens profond ; intense est mon zèle ; je suis [plein] d'un enthousiasme naturel ; mon activité ne connaît ni la lassitude ni l'ennui ; je suis de ceux qui ont [en partage] la fermeté et le courage, [qui prennent] de fortes résolutions et passent à l'action, [qui font montre] d'assiduité, déploient leur effort au service de la vertu, de l'humanité, quelle que soit l'opiniâtreté de l'adversaire, quelles que soient la violence et l'intensité de la lutte... » (2).

Somme toute, un vrai tempérament de prophète, de ces prophètes publicistes du VIIIe siècle avant J.-C. que Renan considère comme les journalistes de l'époque (3). Mais ceux-ci déclamaient leurs âpres discours en plein vent, dans les lieux les plus passagers de la ville, or jamais Muḥammad al-Muwaqqit n'aurait consenti à faire sonner ces mots devant une foule de badauds. Il en aurait été empêché par le souci de sa respectabilité et peut être encore plus par une incoercible timidité. On ne saurait expliquer autrement que par la timidité son refus bourru d'accepter la moindre controverse avec ses ennemis, les *qāḍī*-s, les *'udūl*, les hommes du parti

(1) *ar-Riḥlat al-uḫrawīya*, t. II, p. 26.
(2) *Aṣḥāb as-safīna*, p. 13.
(3) E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 19e édit., 1922, t. II, p. 422.

maraboutique qu'il a consciencieusement tournés au pilori pendant une bonne partie de sa carrière de réformateur. C'était un solitaire. Il aimait le séjour familier du minaret de la mosquée Ben Youssef. Il y méditait tout à son aise. Lui qui, dans ses livres, selle sa monture, avec tant de résolution, n'a guère voyagé hors de la région de Marrakech. La plus grande partie de sa vie s'est écoulée, fort modestement, entre la mosquée Ben Youssef et son étroit bureau de travail de la rue des Mouassin. Comme *muwaqqit* il recevait, en 1939, de l'administration des Habous la somme de deux cent trente-deux francs ; son titre de *'ālim* lui rapportait cinquante-deux francs en sus ; avec les modiques revenus qu'il retirait de la location de quelques petites maisons et de la vente de ses livres, il faisait vivre une famille de cinq enfants.

Rien, du reste, dans son éducation ne l'avait préparé à une vie active. Le jeune Muḥammad eut sous les yeux un exemple qui sera déterminant et décidera de toute sa carrière : celui de son père Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Mubārak al-Misfīwī, homme de très grande piété, lecteur assidu du Livre saint et des *Dalā'il* de l'Imām al-Jazūlī, *'ālim* austère, rigide, imbu de sa responsabilité. C'est beaucoup à lui que le réformateur pensera plus tard, lorsqu'à l'instar des chefs du réformisme orthodoxe, il rappellera aux *'ulamā'* qu'ils sont les détenteurs de l'autorité spirituelle, et qu'en cette qualité, ils ne doivent pas négliger les admonitions aux princes, les exhortations au peuple et veiller à ce que, dans la cité, le règne de Dieu soit assuré.

Muḥammad b. 'Abd Allāh exerçait les fonctions de *muwaqqit*. Il prit soin d'initier son fils à la science du *tawqīt*, veilla à ce qu'il reçût l'enseignement traditionnel et le prépara à lui succéder dans ses fonctions. C'est ainsi que le jeune Muḥammad devint *muwaqqit* à la suite de son père et qu'il s'efforça d'être digne de lui en toutes choses.

***

L'ouvrage d'importance par lequel il inaugure sa carrière d'écrivain est un dictionnaire biographique intitulé *as-Sa'ādat al-'abadīya fi t-ta'rīf bi-mašāhīr al-ḥaḍrat al-marrākušīya* (1). Comme on le sait la littérature biographique tient une place fort importante parmi les genres historiques

(1) Edition lithographiée, Fès, 2 vol., 1335 H. et 1336.

cultivés dans l'ensemble du monde musulman. Au Maroc cette branche de l'histoire a bénéficié du solide appui de la tradition (1). Muḥammad suivait donc fort sagement la voie largement tracée par ses aînés des quatre siècles précédents (2). Il avait déjà écrit quelques pages sur Abd l-ʿAbbās as-Sabtī (3), avec en marge une histoire de sa propre famille. Ces essais nous amènent aux environs de 1918. L'auteur est alors âgé de vingt quatre ans. Rien ne laisse prévoir sa prochaine évolution. Il s'est rattaché à une confrérie et, comme tant d'autres hommes de sa génération et de son éducation, il égrène paisiblement son chapelet.

Dans les années qui suivent la publication de la *Saʿādat al-abadīya*, il continue son travail d'historien compilateur en résumant sous le titre d'*al-Inbisāṭ bi-t-talḫīṣ al-iġtibāṭ* (4), le *Kitāb al-iġtibāṭ bi-tarājim 'aʿlām ar-ribāṭ*, recueil biographique des grands personnages enterrés à Rabat, d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Bū Jandār. Mais il prépare surtout un compendium des connaissances historiques à l'usage des musulmans de la bonne société. Il le publie en 1931 et l'intitule *Majmūʿat al-yawāqīt al-ʿaṣrīya* (5). On y trouve groupés en six livres un grand nombre de renseignements historiques puisés à des sources différentes se rapportant aux grands faits politiques de l'histoire musulmane de l'Orient et de l'Occident, de brèves notices sur la fondation des principales villes marocaines, des biographies de princes et d'hommes célèbres, un tableau des dates de la mort des grands personnages, quelques sèches relations des événements de l'histoire contemporaine de l'Europe et enfin de nombreuses anecdotes.

C'est vers cette date qu'un événement fort important dut se produire, qui vint troubler profondément la conscience de notre auteur : il rencontre sur son chemin paisible et jusque là si bien tracé les écrits du *šaiḫ*

(1) E. Lévi-Provençal, *op. cit.*, pp. 44-54. Cf. également la conclusion, pp. 387-389.

(2) Sa conception de l'histoire se résume en un raccourci saisissant, mais déconcertant pour une mentalité moderne : « Les biographies des grands personnages valent mieux que l'histoire elle-même » (cf. *Historiens des chorfa*, p. 45, n. 1). Cette proposition se déduit de la philosophie de l'histoire créée par les grands prophètes et sur laquelle Bossuet a fondé son *Histoire Universelle*. Selon ce système, les événements historiques sont tous assujettis à un finalisme providentiel. L'homme sert Dieu, bien ou mal ; Dieu, en retour, distribue la récompense et le châtiment. Il va de soi que dans une société où ce système est unanimement reçu, l'exemple fourni par les hommes d'élite est d'importance capitale. La cité de Dieu vit de ses saints, de ses savants. Recueillir soigneusement les détails biographiques concernant ces illustres personnages, les offrir à l'admiration des foules de façon à susciter des vocations, à entretenir la ferveur et maintenir le peuple dans les sentiers de Dieu, c'est là un geste pieux qui attire la miséricorde de Dieu (cf. *Historiens des chorfa*, p. 46, n. 2). Ainsi se situe au rang le plus élevé des genres historiques, cette historiographie piétiste.

(3) *Taʿṭīr al-anfās fi t-taʿrīf bi-š-šaiḫ Abi l-ʿAbbās*, éd. lithographiée, Fès, 1336 (1918).

(4) Le Caire, 1347 (1929).

(5) Le Caire, 1349 (1931).

Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh
al-Muwaqqit al-Marrākušī

Muḥammad ʿAbduh et ceux de son fidèle disciple Muḥammad Rašīd Riḍā, fondateur du *Manār*. Il s'enivre des déclamations romantiques des grands chefs du réformisme orthodoxe. Entraîné par ses nouvelles lectures, il délaisse pour un temps le *ʿilm* religieux au profit des romans satiriques égyptiens : le *Layālī Saṭīḥ* de Muḥammad Ḥāfiẓ Ibrāhīm, le *Ḥadīṯ ʿĪsā b. Hišām* de Muḥammad al-Muwailiḥī. Du coup il abandonne la *ṭarīqa*, son chapelet, ses compilations de vies de saints et s'engage résolument dans la voie dure, difficile, parsemée d'embûches de l'apostolat moral et réformiste.

Essayons de le suivre dans sa nouvelle carrière.

Dès l'abord il révèle sa vocation par une sombre peinture de la société musulmane contemporaine qu'il divise en deux classes : d'un côté les bons, les justes, pour tout dire les saints, et de l'autre, le troupeau oublieux des commandements de Dieu, la masse grouillante des impies, victimes et coupables en même temps ; victimes, parce qu'ils sont abêtis par les princes et les fonctionnaires d'autorité, grugés par les juges iniques, saignés, dévorés comme de la chair comestible par les marchands fraudeurs, trahis enfin par les espions ; coupables, par ailleurs, parce qu'ils se complaisent dans leur abaissement, se livrent à toutes les superstitions et haïssent les hommes de Dieu.

Il vitupère les riches, selon l'antique tradition prophétique, s'attaque aux classes élevées, aux mauvais *ʿulamā'*. Il reproche à la jeunesse son goût des modes exotiques, son mépris de la barbe et du turban ; à la femme sa coquetterie, ses jolis parures, son souci d'élégance, toutes choses qui, à ses yeux, ne sont qu'une machination satanique aussi condamnable que l'idolâtrie (1).

En fin de compte la tragédie se termine par une immense catastrophe. Comme Osée et Sophonie, al-Muwaqqit entrevoit le jour de Yahvé, où seuls les *anavim* seront sauvés (2).

(1) Comparer le texte d'Esaïe, III, 16 :
« Parce que les filles de Sion sont orgueilleuses,
. . . .
Et qu'elles font résonner les boucles de leurs pieds,
Le Seigneur rendra chauve le sommet de la tête des filles de Sion... »
avec le *ḥadīṯ* cité par l'auteur :
« Ibn 'Abbās et Qatāda, que Dieu les agrée tous les deux, ont dit : La femme frappait le sol du pied pour qu'on entendît le tintement de ses anneaux et qu'on sût qu'elle avait des anneaux [aux pieds] ; [mais] cela lui a été interdit par crainte [qu'elle n'induise] en tentation (*ar-Riḥlat al-Marrākušīya*, t. II, p. 20).

(2) C'est le thème développé dans *Aṣḥāb as-safīna*.

Le *Kašf wa-t-tibyān 'an ḥāl 'ahl az-zamān* (1), premier ouvrage du *muwaqqit* réformiste est un petit traité des innovations blâmables où sont dépeintes, sans aucun souci d'art, les mauvaises mœurs qui règnent actuellement dans la société musulmane. Il se pourrait qu'il ait utilisé, pour le rédiger, une partie des matériaux qu'il avait déjà rassemblés en vue de composer la *Riḥlat al-marrākušīya*, ouvrage du même genre, beaucoup plus imposant, et d'un caractère original dans l'histoire de la littérature marocaine. La *Riḥla* est bien, en effet, un traité de *bida'*, mais qui, sauf en certaines de ses parties, ne se présente pas sous l'aspect d'un manuel offrant une codification des principes de l'Islam accompagnés des innovations blâmables. Fort probablement, Muḥammad al-Muwaqqit n'a pas voulu écrire, à l'usage des docteurs et des gens sévères, un traité rébarbatif qui n'aurait été, d'ailleurs, qu'une réédition du *Kitāb al-madḫal*, ou de l'*Ibdā' fī maḍarr al-ibtidā'* (2). Il s'est proposé de plaire tout en instruisant, de corriger les mœurs par des voies agréables. Séduit par la forme littéraire du *Ḥadīṯ 'Īsā b. Hišām* et du *Layālī Saṭīḥ*, il les a imités et même fort souvent plagiés. Il a emprunté, au premier de ces deux ouvrages, des cadres de développements et des procédés de composition : promenades dans la rue, discussions dans les réunions d'études et les cercles ; du second, il a imité la verve satirique et s'est approprié plus particulièrement des sarcasmes contre les *šaiḫ*-s de confréries et des considérations sur la lecture des journaux.

L'affabulation en est très simple, l'action nulle.

L'auteur se met en scène : il a formé le projet — parce qu'il ressent vivement le désir d'acquérir « l'expérience des pays et des hommes » — d'atteindre un peuple qui n'ait point répudié la Vérité. Voyageur inlassable, il s'est déplacé d'un pays à l'autre, goûtant au hasard de ses longues pérégrinations, à toutes les joies et à toutes les peines. A la fin, dit-il, « j'ai ressenti les effets de ma longue course, l'ennui m'a gagné, ma résolution a tiédi » (3).

Parvenu à ce point de fatigue, notre voyageur souhaite rencontrer un compagnon, « un ami affectueux... à la bouche souriante » avec qui il puisse partager ses peines et poursuivre à travers le monde sa quête jusque là infructueuse. La fortune répond à ses vœux, en plaçant un jour, sur sa

(1) Le Caire, 1350 (1932).
(2) *'Alī Maḥfūẓ*, Le Caire, 1341 (1923).
(3) *ar-Riḥlat al-marrākušīya*, t. I, p. 2.

route, un homme qui porte sur le visage les marques d'un esprit distingué. Cet homme, il se nomme 'Abd al-Hādī, s'inquiète de savoir d'où vient et où va notre pèlerin triste et las. Celui-ci ouvre spontanément son cœur : s'il se trouve sur des chemins inconnus, loin de sa patrie, c'est parce que ses yeux n'ont pu endurer l'image de la démoralisation du peuple musulman. 'Abd al-Hādī le réconforte par de bonnes paroles : « Demande à Dieu, lui dit-il, la rémission de tes péchés ; reviens à ton Seigneur divin ; dépouille-toi de ces innovations qui sont le produit de ton époque..., loue Dieu qui a établi la distinction entre les demeures du Salut et celles de l'Erreur... »

Sur quoi le voyageur termine ainsi sa confession à 'Abd al-Hādī : « J'ai craint d'être accablé par l'esprit du blâme ; aussi ai-je revêtu le costume du voyageur [pour aller] vers un [autre] peuple. J'atteindrai, je l'espère, l'objet de mes désirs, ou bien alors je mourrai de regret. » (1)

Alors, ému par un tel élan de sincérité, 'Abd al-Hādī, après un instant de réflexion, décide de se joindre à lui. Les deux hommes poursuivent ensemble leur chemin. Comme ils désespéraient d'atteindre jamais leur pays d'Utopie, un individu leur révèle l'existence d'une ville du nom de Marrakech la Rouge. Ils volent, sans perdre de temps, vers cette cité et arrivent fort à point sous ses remparts pour lier connaissance avec celui qui sera leur ami fidèle et leur guide dans Marrakech, 'Abd al-Bāsiṭ, honnête homme et bon musulman.

'Abd al-Bāsiṭ conduit ses deux hôtes à la mosquée Ben Youssef. Chemin faisant il leur donne des détails sur la fondation de Marrakech, la construction de ses murs, ses portes... L'entrée dans la ville ayant donné lieu à un incident — il a fallu consentir un petit cadeau aux fonctionnaires préposés à la garde de la porte pour pouvoir passer — 'Abd al-Hādī entame incontinent une dissertation sur le choix des fonctionnaires, leur moralité, les devoirs de l'Etat envers ses serviteurs. On arrive cependant à la mosquée ; 'Abd al-Bāsiṭ présente, à quelques notables personnages qui s'y trouvent déjà, les nouveaux venus, puis il découvre la ville à ses hôtes du haut du minaret. Le troisième jour après leur arrivée, il les conduit à travers les rues de la cité. Hélas, cette première promenade dissipe brutalement les naïves illusions. La cité de vertu est un cloaque. L'Islam n'y est qu'une fiction. Là comme ailleurs, l'impiété a produit ses fruits. L'ini-

(1) *Riḥla*, t. I, p. 4.

quité s'est répandue de toutes parts. Les princes de Sodome règnent sur le peuple de Gomorrhe.

Il est temps de frapper un grand coup. 'Abd al-Hādī expose devant ses amis, avec la ferme résolution de déranger les voiles sans souci des susceptibilités, les causes de la décadence des musulmans.

L'amour de l'argent, s'écrie-t-il, emplit le cœur des musulmans « au point qu'ils le recherchent avidement et qu'ils en sont avares dans toutes les circonstances, même dans celles où ils devraient le prodiguer » (1). Que ne s'unissent-ils, à l'exemple des autres peuples, dans la pratique des vertus généreuses pour répandre la Foi et suivre les traces glorieuses du Prophète et de ses compagnons. Dieu ne les verrait pas plutôt faire des efforts dans ce sens, qu'il mettrait un terme à leurs maux, et changerait leur condition servile en honneur et puissance.

Après ce prélude, 'Abd al-Hādī passe sans transition au danger que court l'Islam du fait des agissements d'une secte trompeuse qui, sous le voile du modernisme *(tajdīd)* fait du tort aux musulmans, corrompt leurs croyances, leur insuffle le mensonge, pour finalement les perdre (2).

Il développe ensuite le grand principe qui lui est cher : « Dieu ne change l'état d'un peuple que quand les individus changent eux-mêmes. » (3) Commentant ce verset avec éloquence, il s'efforce de montrer combien l'appui de Dieu est efficace quand on fait effort sur soi pour le mériter. Qu'était-ce que la Communauté musulmane, à sa naissance ? Rien. Avec l'appui de Dieu elle put vaincre d'immenses empires, dominer des peuples civilisés et entraînés à l'art de la guerre. Hélas qu'est-il devenu cet empire musulman qui s'étendait de l'Océan Atlantique aux confins de la Chine ? Une proie *(nuhba)*, une dépouille *(salab)*. « N'est-ce point là le plus grand des malheurs qui puisse s'abattre sur une nation ? Comment expliquer ce revirement du sort et cette fatale déchéance, sinon par la transgression de la loi divine. » Le livre saint enseigne en effet, qu'il n'est point de « changement à la loi *(sunna)* instituée par Dieu » (4). Cette loi impose aux nations toute une somme de devoirs et d'obligations ; elle leur assure lorsqu'elles

(1) *Riḥla* (ce mot désignera la *Riḥlat al-marrākušīya*), t. I, p. 17. Ce passage de la *Riḥla* jusqu'à la p. 22 est en grande partie emprunté à Muḥammad Rašīd Riḍā, *Ta'rīḫ al-'ustāḏ al-imām aš-šaiḫ Muḥammad 'Abduh*, Le Caire, t. I, 1350 (1931) ; t. II, 2 éd., 1344 (1925) ; t. III, 1344 (1926).

(2) *Riḥla*, t. I, pp. 17 et 18.

(3) Coran, XIII, 12. C'est l'un des thèmes favoris de Jamāl ad-Dīn al-Afġānī, le maître du Šaiḫ Muḥammad 'Abduh.

(4) Coran, XXXIII, 62.

la respectent le bonheur ici-bas. Mais celles d'entr'elles qui s'écartent des voies dont le tracé immuable a été fixé par la sagesse divine, celles-là ne tardent pas à tomber dans l'opprobre et dans les erreurs funestes qui conduisent à la ruine. Il est inutile alors d'invoquer l'aide de Dieu, car pour réformer l'empire il faut d'abord se réformer soi-même : « Dieu ne change l'état d'un peuple que quand les individus changent eux-mêmes. »

Ici ʿAbd al-Hādī reproche aux musulmans d'être « avares de leur âme », de « préférer l'opprobre à la gloire, et la vie dans l'erreur *(bāṭil)*, à la mort dans le vrai *(al-ḥaqq)*. Il les invite à faire retraite en eux-mêmes, à soumettre leurs capacités aux épreuves de l'examen, à renoncer à cette vie tranquille et croupissante à laquelle ils se sont habitués, à faire du Coran « l'Imām » de tous leurs actes. « Si les pieux *ʿulamā'* se comportaient loyalement à l'égard de Dieu, du Prophète et des Croyants, s'ils faisaient revivre l'âme du Coran, s'ils en rappelaient aux croyants les significations sublimes et nobles, s'ils éveillaient leur attention sur le pacte de Dieu dont la parole ne trompe pas, tu verrais la vérité s'élever et l'erreur descendre au plus bas ; tu verrais une lumière éblouir les yeux [par son éclat ; tu serais témoin d'actes] devant lesquels les esprits resteraient confondus... » (1)

La division de la *'Umma* est une autre cause et non des moins importantes de la décadence de l'Islam. L'éloquent ʿAbd al-Hādī rappelle comment la communauté unie aux premiers jours de son histoire, a commencé à se diviser du fait des discussions et des sectes suscitées par Satan. Mais, ajoute-t-il, « le cercle de l'Islam est bien trop vaste pour céder lorsque deux doctrines ou dix... s'entrechoquent [en lui]... » Alors Satan a répandu parmi les musulmans les conceptions européennes de nationalisme et « cet enseignement s'est trouvé être le plus grand facteur de dissolution de l'unité religieuse (2) ».

Le discours se poursuit par l'apologie du Coran en tant que guide spirituel et principe d'union. Puis, l'orateur affirme que les peuples ont besoin de réformateurs (3) qui viennent leur rappeler la Loi *(sunna)* de Dieu. « C'en est fait de l'Islam s'écrie-t-il si des réformateurs *(musliḥūn)* et des guides spirituels *(muršidūn)* ne se dressent en son sein. » Cela est d'autant

(1) *Riḥla*, t. I, p. 21.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 23.
(3) Cf. *ḥadīṯ* : « Ma communauté, tous les cent ans, aura un réformateur. » V. H. LAOUST. *Le réformisme orthodoxe des Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle*, in « R. E. I. », 1932, p. 186.

plus évident que la religion s'est vidée de son contenu spirituel ; la lecture du Coran est devenue un acte machinal, la prière « un nom, le *dikr*, une vaine articulation ».

Le sermonnaire termine par des considérations sur l'importance de la religion comme facteur social d'union et il conclut que la Communauté musulmane ne se délivrera de ses entraves que par l'action d'un « résurrecteur » qui la réveillera, en lui rappelant les fastes de l'Islam et la gloire des ancêtres (1).

La rencontre de notre auteur désenchanté avec 'Abd al-Hādī, leur arrivée à Marrakech, sous les remparts où ils se lient d'amitié avec 'Abd al-Bāsiṭ constituent toute l'action du roman. Désormais al-Muwaqqit n'a plus qu'à ouvrir les multiples tiroirs qui renferment sa science. Des personnages secondaires comme 'Abū Zaid 'Abd ar-Raḥmān, le *šaiḫ* 'Abd al-Qayyūm, 'Abd-Allāh al-Marrākušī posent à 'Abd al-Hādī toutes sortes de questions touchant le culte, la morale, ou relatives à certains usages répandus parmi les musulmans et qui ne leur paraissent pas conformes à l'orthodoxie. 'Abd al Hādī donne des réponses appuyées de citations du *Ḥadīṯ*. Le *faqīh* est ainsi amené à disserter successivement sur l'interprétation de nombreux *ḥadīṯ*-s, sur la *zakāt*, les voyages en pays étrangers, le port des bagues en or, l'emploi des récipients d'or et d'argent, les droits du protégé *(al-jār)*, la lecture des journaux et des revues, la consommation des victimes égorgées par les *kitābī*-s et celle des aliments préparés par eux..., la *'adāla*, la judicature, la *ḥisba* ; ils s'appesantit lourdement sur certaines modalités de la prière rituelle : prononciation de la *basmala*, le *qabḍ*, l'*irsāl*, l'élévation des mains..., etc.

De son côté 'Abd al Hādī s'adresse à 'Abd al-Bāsiṭ pour lui demander des détails sur la façon dont les habitants de Marrakech s'acquittent de leurs obligations religieuses. Les entretiens du pieux cénacle sont fréquemment interrompues par des promenades dans la ville. On surprend grâce à elles des conversations dans la rue ; on assiste à des scènes révélatrices de la moralité des gens du pays ; on s'introduit enfin dans des cercles ou se tiennent des réunions d'études *(majālis)*.

'Abd al-Hādī et 'Abd al-Bāsiṭ sont les deux porte-parole de l'auteur. Le premier, modèle parfait du pieux musulman, du savant canoniste, cite et commente les *ḥadīṯ*-s. Sa vaste science lui permet de répondre avec

(1) *Riḥla*, t. I, p. 27.

aisance aux multiples questions qui lui sont posées et de traiter également les sujets importants tels que l'avenir de l'Islam, l'éducation morale et religieuse du peuple musulman, la défense et l'apologie de la Foi. Ses harangues sont toujours animées d'un grand souffle de sincérité. 'Abd al-Bāsiṭ, dont le zèle et l'enthousiasme ne le cèdent en rien à ceux de son noble compagnon, joue le rôle d'informateur des choses de Marrakech. Il se charge de brosser sur la demande de 'Abd al-Hādī le tableau de l'Islam marocain.

Grâce à cette forme littéraire Muḥammad al-Muwaqqit se libère de toute discipline de composition. On pourrait fort bien après avoir lu une dizaine de pages du tome I, passer au tome II, ou au tome III, pour revenir au tome I.

Le tome I est en partie consacré aux modalités de la prière, au soufisme, aux confréries religieuses, au culte des saints.

Le tome II renferme principalement l'énumération des innovations blâmables imputables aux habitants de Marrakech ; sous le titre *al-'af'āl aḏ-ḏamīma...* sont abordés les problèmes de la réouverture de *l'ijtihād* et de l'unification des *maḏāhib* (1).

Quant au tome III, il est employé aux récits des nombreuses promenades de 'Abd al-Hādī et de ses amis dans la ville.

Au terme de leur enquête, écœurés, désespérés de vivre au milieu d'une société dont ils sentent la corruption profonde et la décadence irrémédiable, les compagnons se retirent dans la solitude et cherchent, par de pieuses lectures et par la méditation à effacer de leurs yeux l'image douloureuse de leurs frères humains.

Exception faite des citations coraniques, des références au *Ḥadīṯ* et aux quatre *Imām*-s, il n'est pas toujours aisé de déterminer avec précision les sources multiples auxquelles l'auteur a recouru pour composer sa *Riḥla*. Cela vient de ce qu'il butine de tous côtés, sans guère donner d'indications sur ses cueillettes. Quelques noms surgissent de ci de là. Mais la plupart du temps des textes entiers sont empruntés et incorporés sans la moindre référence. Tour à tour, Muḥammad Rašīd Riḍā, Muḥammad al-Muwailiḥī (2), Muḥammad Ḥāfiẓ Ibrāhīm (3), 'Alī Maḥfūẓ (4), ont contribué,

(1) *Riḥla*, t. II, p. 118.

(2) V. *ḥadīṯ 'Īsā b. Hišām*, 3e édit., *maṭba'at as-sa'āda*, Le Caire, 1341 (1923). (Comparer les quatre passages suivants : pp. 246-253 ; pp. 197-200 ; pp. 236-237 ; pp. 260-263, avec les passages correspondants de la *Riḥla*, t. III, pp. 67-71 ; pp. 165 et 166 ; pp. 65-66 ; pp. 110-112.)

(3) Emprunts plus dispersés à *Layālī Saṭīḥ* ; v. en particulier *Riḥla*, t. II, p. 52 ; p. 97.

(4) V. *al-Ibdā'*, ouvr. cité, pp. 37-40 et *Riḥla*, t. II, p. 125.

avec Ibn al-Ḥājj (1), à agrémenter le récit, à l'enrichir, à l'étoffer, en compagnie d'austères ḥanbalites des XIIe et XIVe siècles tels qu'Ibn al-Jawzī (2) et Ibn al-Qayyīm al-Jawziyya (3), ou plus modernes comme Maḥmūd al-Alūsī al-Baġdādī (4). Il faut toutefois reconnaître que ces trois derniers noms et celui d'Ibn al-Ḥājj sont parfois cités, aux côtés de ceux de docteurs šāfi'ītes et de quelques mystiques orientaux et africains : Abū 'Amr b. Ṣalāḥ, Ibn Ḥajar al-Haitamī, aš-Ša'rānī, Abū Madian, le *šaiḫ* Zarrūq, le *šaiḫ* al-Ḥaḍramī. Il convient d'ajouter enfin à ce tableau forcément incomplet deux figures caractéristiques pour leur tendance puritaine : l'historien an-Nāṣirī as-Salawī (5) et le sayyid Muḥammad al-Ḥajwī (6), ancien vizir à l'Instruction Publique et professeur à l'université d'al-Qarawīyīn.

Dès sa parution la *Riḥla* provoqua à Marrakech un sursaut d'indignation. Les trois *qāḍī*-s de la ville et le parti maraboutique protestèrent auprès du pacha : l'Islam était attaqué, les fonctionnaires du Makhzen, insultés, voués au ridicule. L'opposition venait moins des *'ulamā'* que de certains personnages s'estimant visés. Aussi la dispute ne s'annonçait-elle point comme un échange d'arguments théologiques et philosophiques, mais plutôt comme une querelle de personnes.

C'est ainsi qu'un des *qāḍī*-s de la ville, parent du Sultan et un adel insultèrent al-Muwaqqit à l'intérieur de la mosquée Ben Youssef. Celui-ci n'était pas homme à se laisser outrager ; il riposta et les adversaires échangèrent quelques horions. Bien décidé à ne point lâcher prise, l'irascible qāḍī écrivit alors à Sa Majesté, en lui demandant d'intervenir. Le Makhzen était ainsi amené à prendre position ; or à la grande surprise de beaucoup il observa une parfaite neutralité. Le sultan semblait accueillir avec sérénité les attaques du *muwaqqit* de Marrakech contre les confréries et les fonctionnaires prévaricateurs de l'Empire. Il aurait dit, dans son entourage : « Ils sont attaqués par la plume, ils n'ont qu'à répondre par la plume. »

Al-Muwaqqit sortait indemne de ce premier engagement. Il conservait

(1) V. *Kitāb al-madḫal*, Le Caire, 1929, t. II, p. 160 et *Riḥla*, t. I, p. 63.

(2) 1200 J.-C. Auteur du *Talbīs Iblīs*.

(3) 1350 J.-C. Ouvrage cité : *Kitāb iġāṯat al-lahfān fī maṣā'id aš-šaiṭān*.

(4) 1853. — Auteur d'un volumineux commentaire du *Coran* intitulé *Rūḥ al-mā'ānī*, cité par al-Muwaqqit.

(5) V. « Archives Marocaines », v. XXX, pp. 7-9.

(6) Auteur du *Kitāb al-ḥaqq al-mubīn wa-l-ḫabar al-yaqīn bi-mā fī qarāṭīs ḥujjat al-munḏirīn mimmā yuḫālif ad-dīn*, Tunis, 1339 (1921).

l'entière possibilité d'utiliser sa plume. Il devait bientôt en avoir besoin pour répondre à Aḥmed Skīraj, *qāḍī* de Settat et grand maître de la confrérie des Tijānīya.

Cet ennemi, le plus sérieux de tous, devait faire paraître, cinq ans après la publication de la *Riḥla*, en deux brochures formant un total de deux cent trente huit pages, un mélange de vers et de prose intitulé : *Les Pierres de haine pour casser le Miroir des turpitudes de ce temps* (1). *Le Miroir des turpitudes de ce temps*, c'est la *Riḥla*. Al-Muwaqqit avait eu la fâcheuse idée de lui donner ce troisième titre.

Dans *ses Pierres vengeresses*, Aḥmad Skīraj annonce qu'il va briser le miroir à coups d'arguments rationnels *('aqlīya)* et scripturaires *(naqlīya)*. En fait, ses arguments sont surtout des dénégations, des railleries, des malédictions : al-Mamqūt — ainsi se trouve surnommé al-Muwaqqit — n'est qu'un calomniateur ; son miroir est rouillé ; ses mauvaises actions ne peuvent que le mener en enfer ; il est aveugle...

Le *qāḍī* lui reproche ses généralisations hâtives : du fait que les fonctionnaires préposés à la garde des portes de la ville sollicitent le porte-monnaie des voyageurs, est-ce une raison d'en conclure que tous les autres fonctionnaires leur ressemblent ?

Mais voici qui est beaucoup plus sérieux : faisant état de certain passage de la *Riḥla* (2), Aḥmad Skīraj reproche à son adversaire de s'en prendre aux *Imām*-s et aux *maḏahib*, sans d'ailleurs se douter le moins du monde que le véritable coupable est le *šaiḫ* Muḥammad 'Abduh. Al-Muwaqqit, en incorporant dans son ouvrage le texte du *Tarīḫ aš-Šaiḫ al-ustāḏ, al Imām...* a omis de supprimer les quelques lignes où il est exposé que le premier coup porté à l'unité musulmane date du moment où les croyants ont abandonné le lien religieux *(ar-rābiṭat ad-dīnīya)*, c'est-à-dire le Coran et la *Sunna*, pour celui des *maḏahib (ar-rābiṭat al-maḏhabīya)*.

Il y a là, de toute évidence, une inconséquence de notre auteur, due à ce qu'il n'a pas examiné sérieusement le texte qu'il empruntait à Muḥammad Rašīd Riḍā.

De son côté Aḥmad Skīraj aurait dû se rendre compte que Muḥammad al-Muwaqqit a adopté, au tome II de sa *Riḥla*, une attitude qui ne laisse aucun doute sur les sentiments de respect qu'il professe pour les *Imām*-s.

(1) *Al-Ḥijārat al-maqtīya li-kasr mir'āt al-masāwi' al-waqtīya*, 2 vol., Fès, 1356 (1937), 1387 (1938).
(2) *Riḥla*, t. I, p. 22, l. 12.

Notons enfin que le *qāḍī*, dans son plaidoyer en faveur des confréries, a mis habilement en valeur le rôle historique important qu'elles ont assumé dans la diffusion de l'Islam et sa défense, chose que notre *muwaqqit* aveuglé par sa fureur misonéiste, semble totalement avoir perdu de vue.

Cette polémique aurait pu n'avoir aucune suite si le réformateur violemment attaqué, n'avait relevé, à son adresse, dans les deux brochures du grand maître des Tijānīya, un certain nombre de traits injurieux. Il riposta alors par un pamphlet encore plus injurieux que celui de son adversaire. Celui-ci porta l'affaire devant l'administration locale. Le fonctionnaire français du Contrôle des Juridictions Chérifiennes, après enquête, estima qu'il n'avait pas à prendre parti dans une querelle de plume qui laissait le Makhzen indifférent.

***

Le programme de réforme morale et religieuse qui se dégage de l'amoncellement hétéroclite des matériaux réunis dans la *Riḥla* présente des points communs avec celui du réformisme orthodoxe des Salafīya (1). On ne s'en étonnera pas. Nous avons signalé en son temps les emprunts faits par notre auteur à Muḥammad Rašīd Riḍā. Le plus curieux est, qu'en exposant la thèse du retour au passé glorieux illustré par les vertus et les exploits des grands paladins de l'Islam, les *salaf aṣ-ṣāliḥ*, le *faqīh* malékite a implicitement admis sans en voir la portée exacte, certains des éléments de la philosophie des lumières, acclimatés en Egypte par le *šaiḫ* Muḥammad 'Abduh. On voit donc s'enchevêtrer de façon surprenante l'apologie du turban et du costume traditionnel, un antiféminisme exacerbé, de longues considérations sur les pratiques cultuelles révélant un esprit des plus formalistes, avec de vagues allusions au progrès et à la raison. Il va de soi, qu'on ne saurait considérer cette sourde infiltration de la phraséologie rationaliste et libérale du šaiḫ Muḥammad 'Abduh dans l'ouvrage essentiel de notre réformateur, que comme un simple accident. L'idée de progrès est admise ici, par lui, comme *sunna* de Dieu, sans autre examen, et parce que, comme les hérauts du réformisme, il pense que la croyance à cette *sunna* peut contribuer à la régénération du peuple musulman, et, par voie de conséquence, à la restauration de la grande communauté musulmane, la *'Umma*.

(1) V. H. Laoust, *Le Réformisme orthodoxe des Salafiya*, *op. cit.*

Examinons en détail les moyens par lesquels semblables restauration pourrait s'opérer.

Dans tous les pays de foi musulmane, l'Islam est attaqué par un redoutable faisceau de forces qui se sont coalisées pour l'abattre. S'appuyant sur sa puissance d'organisation administrative, sa technique scientifique, son insolente supériorité matérielle, l'Occident pousse sans arrêt l'appareil de son idéologie dissolvante contre les remparts démantelés et mal défendus de la Tradition, cependant qu'à l'intérieur de la cité, les croyants demeurent sans force, sans capacité réelle de redressement. Le peuple est en effet divisé par le particularisme des confréries, miné par le quiétisme mystique. Le développement du culte des saints a fini par couper ce lien puissant qu'était, pour les musulmans, la croyance en un Dieu unique. Enfin l'affaiblissement de la foi, la corruption des mœurs, un matérialisme bestial s'ajoutant à ces facteurs internes de désagrégation ont achevé de compromettre l'intégrité d'un peuple dont le passé glorieux annonçait cependant un meilleur avenir.

Devant des difficultés aussi considérables une seule solution s'impose : le regroupement général de tous les musulmans par le retour à la Tradition, considérée non comme un motif de contemplation, mais comme une source d'énergie.

Suivant cette thèse, le Coran et le Ḥadīṯ complétés par le travail d'exégèse des docteurs renferment tous les matériaux de la résurrection musulmane, car ils représentent, le premier, la parole de Dieu, le second, l'œuvre vénérable du Prophète et des Grands Ancêtres fondateurs de la Cité.

Il suffirait donc que l'Islam revienne à ces sources vivifiantes ; qu'il rétablisse la continuité spirituelle coupée par des siècles de décadence, pour qu'à la faveur de ce renouveau l'esprit des Pères refleurisse dans celui des Fils.

Mais ce conservatisme risquerait de paraître fort étroit, dans notre monde moderne, si l'idée de progrès, admise, ainsi que nous l'avons dit, comme une loi de Dieu *(sunnat Allāh)*, n'y trouvait une large porte vers l'avenir. Selon cette loi, les nations naissent, se développent, évoluent vers un devenir toujours meilleur et cette ascension continue, se poursuit sous l'impulsion de réformateurs qui, de siècle en siècle, apparaissent pour accomplir leur tâche de rénovation. Les nations qui ne renoncent pas à la vie doivent donc accueillir avec faveur ces hommes et leur obéir. Le Livre saint enseigne ce qu'il advint des peuples sourds aux

objurgations des prophètes ; il enseigne également que la marche vers l'avant s'accomplit avec l'aide de Dieu, mais que celle-ci n'est effective que lorsque les peuples l'ont méritée par leur effort rédempteur. C'est ce qu'indique le verset : « Dieu ne change l'état d'un peuple que quand les individus changent eux-mêmes. »

D'ailleurs la Tradition fait également une place honorable à l'esprit de progrès. Rappelons le *ḥadiṯ* qui fonde la théorie de la *bid'a* bienfaisante : « Quiconque institue à l'intérieur de l'Islam un bon usage, bénéficiera de la récompense que lui vaut son acte et de la récompense de ceux qui adopteront cet usage après lui, sans que la récompense de ces derniers soit en rien diminuée ; quiconque institue à l'intérieur de l'Islam un mauvais usage supportera le poids de son péché et du péché de ceux qui adopteront cet usage après lui sans que le poids du péché de ces derniers soit en rien diminué. »

Sur ce principe du retour aux origines qui s'efforce d'associer le passé et l'avenir, se greffent les quelques articles fondamentaux d'un programme de réforme et d'action dont voici l'essentiel.

I. — *Défense de l'Islam contre l'Occident* ( ) *et sa culture.* — Opposition violente aux Occidentalistes qui s'imaginent pouvoir reconstruire la Cité musulmane en rompant avec la Tradition des Ancêtres. Retour au Coran et à la *Sunna* : l'Islam est capable d'engendrer la puissance politique et économique, car le Coran et la Tradition renferment le double principe qui est à la base de l'essor des puissances européennes : celui de la raison et du progrès (2).

II. — *Restauration du dogme unitaire, considéré comme l'unique facteur d'union et de prospérité de la 'Umma.* — L'associationnisme sous toutes ses formes sera impitoyablement poursuivi par les *'Ulamā'* appuyés par les agents de l'autorité politique. Les hérésies dogmatiques du soufisme seront détectées chez les individus. L'enseignement ésotérique n'aura aucun droit de cité à côté du littéralisme orthodoxe. Le culte des saints devra être extirpé des mœurs populaires.

III. — *Purification du culte de toutes les déviations ésotériques : ḏikr,* concert spirituel ; proscription absolue des exhibitions des confréries du

(1) V. sur ce sujet J. Desparmet, *La résistance à l'Occident*, « Afrique Française », n° 5, mai 1939.

(2) On reconnaît la thèse du réformisme égyptien. Elle est nettement dirigée contre les Occidentalistes. Sur la valeur du Coran au point de vue de la science moderne et les essais de conciliation du livre saint avec le mouvement scientifique moderne, v. C.-C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London, 1933, p. 227 sq. ; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, 1926, t. V., p. 275 sq.

type ḥamādiša et ʿisawīya dans l'immédiat, en attendant que soit réalisée l'extinction du particularisme des confréries.

IV. — *Elévation du niveau moral et intellectuel des musulmans par l'école,* dispensant un enseignement traditionnel en langue arabe, appliquant un programme de formation intellectuelle où l'histoire des Arabes et celle de l'Islam, leurs titres de gloire *(mafāḫir)* tiendront une place prépondérante.

Lutte contre les superstitions et les pratiques magiques (1), par la diffusion des préceptes religieux. Ce sera la tâche des *imām*-s attachés aux mosquées, des missionnaires et des guides spirituels, les *muršidūn.*

L'Amr bi-l-maʿrūf, la censure des mœurs, pratiqué par tous les musulmans ne devra être en aucun cas considéré comme un devoir de suffisance. Les *ʿulamā'* les écrivains, prêcheront en toute occasion la solidarité confessionnelle, l'amour du prochain, l'entr'aide, le désintéressement, la charité ; ils exhorteront le croyant à s'acquitter de la contribution coranique de la *zakāt* ; ils combattront l'esprit ploutocratique des riches, l'amour des jouissances matérielles, l'avidité, les habitudes de fraude des marchands et la vénalité des fonctionnaires. Ils s'efforceront de créer, dans le peuple musulman, par leur prédication, les conditions psychologiques d'un grand mouvement de sacrifice pour l'idéal commun.

Cette œuvre de régénération sera facilitée par la restauration de la morale

(1) L'un des aspects du drame du réformisme religieux musulman est constitué par le conflit aigu de la magie et de la religion. Les pratiques contre lesquelles le faqīh orthodoxe s'élève, sont des pratiques magiques qui n'ont pas été islamisées, ou contre lesquelles l'opposition orthodoxe n'a pas voulu désarmer.

Le saint est suspect aux yeux de la stricte orthodoxie, mais ne rappelle-t-il pas son pouvoir surnaturel, le magicien et le sorcier ?

Les muʿtazilites avec certains docteurs orthodoxes tels qu'Abū Isḥāq al-Isfarainī et al-Ḥalīmī invoquent contre la croyance aux *karāmāt* une série d'arguments parmi lesquels nous relevons les deux suivants : les *karāmāt* mènent à la sorcellerie ; entre les miracles des saints et la sorcellerie on ne peut établir aucun signe distinctif positif (V. GOLDZIHER, *Le Culte des Saints,* « Rev. d'Hist. des religions », 1830 ; V. également E. DOUTTÉ, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord,* Alger, 1909. pp. 51 et 52).

Le chant et la musique n'ont pas réussi à faire oublier leur origine : « Si l'assonance, la rime, le rythme renforcent le caractère magique du mot, le chant ne doit pas l'influencer moins. En effet, chez les Arabes, dès les temps les plus reculés, le chant a toujours été regardé comme une force mystérieuse et considéré comme produit par les *djinns* ; plus redoutée peut-être que la poésie, la musique a été plus mal vue par l'orthodoxie » (DOUTTÉ, *op. cit.*, p. 107).

De même les jeux de hasard : « ... Les jeux de hasard en tous pays sont sortis de la divination par le sort... » (DOUTTÉ, p. 374).

Voir chez ce même auteur : le *ḏikr* (p. 342) ; les scarifications rituelles, celles des *Ḥamādiša,* par ex. (p. 452).

Le phonographe est considéré par certains *muftis* comme une invention diabolique (V. DOUTTÉ, p. 335).

Le sacrifice de la chamelle au tombeau de Mūlāy Ibrāhīm, qu'al-Muwaqqit considère comme une horrible barbarie est un exemple de rite d'expulsion du mal.

On pourra lire dans le *Kitāb al-waḥdat al-islāmīya* de Muḥammad Rašīd Riḍā (Le Caire, 2e éd., 1346 = 1928), une protestation contre les superstitions *(al-iʿtiqādāt al-ḫurāfīya)*, notamment contre la croyance en la valeur magique des lettres.

V. PÉRÈS, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle. Ses aspects généraux, sa valeur documentaire.* Paris, 1937, pp. 306-307.

familiale. Il importera au plus haut degré d'enrayer la fréquence des divorces, de poursuivre l'adultère, de faire triompher les principes d'une morale sexuelle reposant sur la fidélité conjugale.

Voyons maintenant en quoi ce programme s'écarte de celui du réformisme cairote.

Le réformisme des Salafīya tempère sa position orthodoxe par un essai de modernisation du *fiqh*, rendue indispensable par les nécessités de l'adaptation de l'Islam aux conditions de la vie économique et sociale moderne. La portée considérable d'une semblable tentative semble échapper totalement à Muḥammad al-Muwaqqit qui n'y voit que mépris de la Tradition, manque de déférence aux *Imām*-s, prétentions absurdes à l'*ijtihād* (1);

(1) Voici quelques précisions sur l'importante question de l'*ijtihād*. Rašīd Riḍā (*Kitāb al-waḥdat al-islāmīya*, ouv. cité) divise les matières que l'on groupe sous le nom de sciences religieuses en quatre catégories :

A) Le dogme.

B) Le culte.

C) Les principes moraux qui s'établissent en fonction du *ḥalāl* et du *ḥarām*.

D) Le règlement des problèmes que posent les relations inter-individuelles et internationales dans le domaine de la politique, de la justice, de l'administration.

Pour la catégorie A, la question du *taqlīd* et de l'*ijtihād* ne se pose même pas.

Pour la catégorie B, les actes cultuels ont été prévus pour toujours, il n'y a rien à ajouter, rien à retrancher à ce qui est.

Pour la catégorie C, il faut tenir compte de deux points :

1° Le *mujtahid* n'a pas à interpréter les textes sacrés qui délimitent le *ḥarām* et le *ḥalāl*.

2° La spéculation peut s'exercer à propos de la définition du bien et du mal, avec cette réserve que les textes sacrés ont déjà distingué certain nombre d'actes réputés bons, d'autres mauvais (adultère, jeux de hasard...).

D'autres actes ne peuvent être qualifiés qu'à la suite d'un travail exigeant l'effort personnel : droits respectifs de l'homme et de la femme, droits du *kāfir* et du *muslim* devant la justice... Pour ces derniers, l'appréciation individuelle intervient.

Reste la catégorie D. Le nombre et la complexité de ces problèmes qui se renouvellent sans cesse sont tels que l'*ijtihād* et l'*istinbāṭ* doivent inéluctablement intervenir. L'un et l'autre entrent dans les attributions des détenteurs du pouvoir, appuyés par un organisme consultatif, composé de gens compétents représentant l'*ijmā'*.

L'*ijtihād* s'exerce donc dans un domaine soigneusement délimité des choses de la religion. Cette activité est justifiée par l'exemple et les recommandations des quatre grands docteurs qui — selon Rašīd Riḍā — ont tous recommandé l'étude directe des textes et invité les Musulmans à l'investigation des sources de la Loi.

Abū Ḥanīfa aurait dit : « Il ne sera permis à personne de répondre à une consultation par un de nos textes, tant qu'il ne saura pas d'où nous l'avons tiré » (*al-Waḥda*, p. 97). On prête à ce même docteur le propos suivant : « Lorsque j'avance une assertion contraire au Livre, abandonnez mon assertion au profit du Livre de Dieu. »

L'Imām Mālik aurait déclaré : « Je suis un homme, je puis dire juste, je puis me tromper. Soumettez mon opinion à l'examen : si elle est conforme au Livre et à la *Sunna*, adoptez-là, sinon, rejetez-la » (*al-Waḥda*, p. 105).

Les deux autres *Imām*-s, aš-Šāfi'ī et Aḥmad Ibn Ḥanbal ont exprimé les mêmes tendances (V. Dialogues n° 12 et 13 du *Kitāb al-Waḥda*).

Ce qui donne tant d'importance à l'*ijtihād*, c'est qu'il se relie à trois problèmes d'un intérêt capital :

— Affranchissement de l'esprit, des chaînes de l'argument d'autorité ;

— Par voie de conséquence, modernisation du *fiqh* ;

— Union de tous les musulmans sous un même *maḏhab*, puisque rien dans le Coran, ni dans la *sunna* ne justifie le *taqlīd* (c'est-à-dire l'adhésion obligatoire à une école juridique déterminée) et, que d'autre part, les grands docteurs préconisent la libre recherche, fille de la science et du progrès.

ses arguments ne diffèrent en rien de ceux des *fuqahā'* pétrifiés *(jāmidūn)* pour lesquels Muḥammad Rašīd Riḍā professait le plus profond mépris.

Les *Salafīya* ont apporté des solutions radicales au problème de l'unité musulmane : unification des *maḏāhib*, suppression des confréries, restauration du Califat. Du Califat, al-Muwaqqit ne dit rien. Quant à l'unification des *maḏāhib* il en traite avec une extrême prudence. Il la rejette catégoriquement dans la mesure où il juge qu'elle n'est qu'une tentative d'imposer à la communauté le *madhab* d'un seul *Imām* ; il semble, par contre, vouloir s'y rallier si elle consiste en un syncrétisme juridique réalisé sans aucune prétention à l'*ijtihād* par une commission de gens compétents choisis parmi les plus considérables pour leur savoir. Mais c'est là une concession formulée en termes vagues sur laquelle on ne peut rien dire de précis.

Reste un troisième point : celui du féminisme (1).

L'épouse devrait avoir un rôle important à jouer dans une entreprise de régénération de la famille. Elle devrait pouvoir partager avec son compagnon les responsabilités du ménage. La conscience du devoir développerait en elle les fortes qualités de l'épouse vertueuse et de la bonne mère. Malheureusement al-Muwaqqit est loin de concevoir l'union conjugale comme une collaboration confiante des deux sexes. Son imagination est toute pénétrée de l'horreur magico-religieuse de la femme. Son antiféminisme éclate à tous propos. Il ressent au plus haut point la jalousie du mâle. Il en veut à ses coreligionnaires d'être de misérables *dayyuṯ*-s. Il ne sait point parler de femmes ; il ne peut jamais les décrire en homme chaste. Il se révèle absolument incapable de s'élever aux conceptions libérales du féminisme égyptien.

* * *

(1) Si, par son conservatisme jaloux, al-Muwaqqit se sépare entièrement du *šaiḫ* Muḥammad 'Abduh, il s'apparente à Muḥammad Rašīd Riḍā, qui a exprimé des idées modérées et traditionalistes dans *Nidā' ilā l-jins al-laṭīf* (Le Caire, 1351 = 1933).

Pour le féminisme égyptien, v. C.-C. ADAMS, *Islam and Modernism in Egypt*, ouvr. cité, pp. 230-239 ; QĀSIM AMIN, *Taḥrīr al-mar'a* (Le Caire, 1899), *al-Mar'at al-jadīda* (Le Caire, 1901) ; *Malak Ḥifni Nāṣif* surnommée *Bāḥiṯat al-Bādiya* dont les nombreux articles ont été réunis sous le titre *an-Nisā'īyāt*, Le Caire, 1910 ; H. LAOUST, *Evolution de la condition sociale de la Femme en Egypte*, « Afrique Française », n° 3, 1935.

Pour l'Afrique du Nord Française, lire quelques articles dans « Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe », en particulier, R. MONTAGNE, *Les Fassis évolués et le problème de la famille* ; *Une revue féministe tunisienne en langue française*, t. III, 1938.

Muḥammad al-Muwaqqit est maintenant âgé de quarante ans environ. Seize années vont dérouler sous ses pas de prédicateur solitaire un chemin étroit, linéaire, tendu droit vers l'absolu. L'idée qui l'obsède, dans cette dernière partie de sa carrière où ses dispositions apocalyptiques se précisent, est que l'humanité ne saurait vivre dans le mépris des commandements de Dieu ; que si la Cité Harmonieuse ne peut être, qu'alors tout soit anéanti, à l'exception des quelques saints dont la prière monte encore vers le ciel. Son œuvre va s'achever sur des images désespérées, teintées des plus sombres couleurs.

Asḥab as-safīna (Les Compagnons de l'arche), est le premier éclair de haine pessimiste du *nabī*. C'est dans ce petit livre qu'on voit l'humanité vouée à la destruction. La désespérance faisant suite à l'impuissance de ramener la société dans les sentiers de Dieu, aboutit par une évolution fatale, au nihilisme destructeur. Notre auteur avant d'arriver à l'anéantissement des hommes par le feu, montrera longuement la vanité de toute prédication. Il insistera sur le manque total de réceptivité de l'homme moderne au rappel des vérités religieuses. Les Compagnons des Foudres célestes, une sainte phalange dont il prend la tête, symbolise le petit parti prophétique, perdu au milieu d'une vaste humanité que le destin a rassemblée sur une nef immense.

Dans cet agrégat de nations et de religions, les musulmans se distinguent particulièrement par une incapacité notoire à s'organiser et encore davantage par une irrémédiable corruption morale : le musulman n'aide pas son prochain ; il méprise les choses nobles ; il se complaît dans le désordre, s'adonne à la sodomie et à la fornication ; il passe son temps à des frivolités : lectures de journaux, jeux de cartes, de dames... Il s'abrutit par l'usage des stupéfiants tels que le *ḥasīš*, le tabac, la cocaïne ; de plus il est malpropre : il néglige, après les repas, de se laver les dents et les mains ; il pue sous les aisselles comme un bouc. Les *'ulamā'* portent sur le dos la responsabilité de cette lèpre sociale. Ils n'en ont cure. Ils mangent les bons morceaux et jouissent des femmes. Hautains avec leurs pairs, complaisants envers les puissants, ils se taisent, cependant que les riches s'engraissent de la misère des pauvres, et que les marchands faussent leurs poids et trichent sans vergogne.

Comme dans la *Riḥla*, toutes les classes sociales, depuis le boueur *(zabbāl)* et le balayeur, jusqu'aux titulaires des plus hautes charges, ont leur place

impitoyablement marquée, dans cette galerie des tableaux offerts à l'exécration de l'humanité sainte depuis près de trois mille ans par Amos et ses successeurs.

Mais le jour de l'Eternel se fait proche. Voici le premier avertissement du ciel. Un jour, « plus sombre que la nuit », la nef voguait paisiblement, comme à l'ordinaire, lorsque, tout à coup, elle est violemment choquée par un iceberg. En moins de vingt minutes, le quart du navire est envahi par les flots. Les plus robustes se ruent sur les barques de sauvetage ; les autres s'abandonnent, paralysés par l'angoisse, la tête pleine d'un sang qui bout (1). Les sirènes d'alarme gémissent. Fort heureusement, des navires qui croisent dans les parages parviennent à secourir la nef. On aveugle les voies d'eau ; on souffle, on respire, on est sauvé. Alors les pèlerins des Foudres célestes amorcent d'ardentes prédications pour ramener l'arche dans la voie droite. C'est peine perdue. Les *'ulamā'*, le patriarche, l'évêque, le rabbin leur mènent la vie dure. Les malheureux prédicateurs sont aussi impuissants que si des nuages de gaz délétères les saisissaient à la gorge (2). Du reste ils sentent la vanité de leurs efforts. Les musulmans, occupés à imiter les Occidentaux, proclament la liberté (3). Chacun se fabrique sa liberté. Débauchés, libertins, chefs de confréries, *qāḍī*-s et autres fonctionnaires canoniques cultivent leurs vices et font leur bon plaisir ; c'est ainsi qu'ils entendent la liberté.

Cette fois, c'est une étoile qui se montre dans le ciel, « semblable à une énorme tour » qui, de l'Orient à l'Occident, s'effrite en une course rapide, en semant sur son passage une pluie d'étincelles. La voûte céleste s'emplit d'un énorme cliquetis, le tonnerre gronde, une voix s'écrie : « Peuple de l'Arche, voilà la récompense de ceux qui rejettent par dessus le dos le Livre de Dieu et la *Sunna* de son Envoyé. » (4)

Un vent destructeur souffle. La famine sévit. On s'entredévore. La nef joue dangereusement sur les flots. Cette situation se prolonge mais le peuple au cœur dur ne revient pas à Dieu. La tragédie va se dénouer. Un vent noir se lève ; le tonnerre redouble son fracas. Une terreur panique saisit tout le monde ; on ne sait que faire ; les hommes tirent la langue comme des chiens harrassés ; les yeux versent des larmes. Les chefs com-

(1) *Asḥāb as-safīna*, p. 54.
(2) *Ibid.*, p. 57.
(3) *Ibid.*, p. 58.
(4) *Ibid*, p. 59.

prennent trop tard l'ampleur du désastre qu'ils ont provoqué. On s'adresse à un personnage réputé pour sa sainteté. Celui-ci parle comme un procureur du tribunal de Dieu. Son réquisitoire se termine par des mots qui ferment la porte à tout espoir : « Aujourd'hui, vous êtes tel un mort embaumé, rien de plus... »

Cependant, un effrayant tumulte s'élève. Le feu s'attaque au navire et le dévore de toutes parts. Les Compagnons se réfugient dans une mosquée, implorent le Seigneur et le Seigneur les sauve en détachant du navire la partie même dans laquelle ils ont cherché refuge. Les voilà seuls sur leur épave. Ils se nourrissent en chantant la gloire, et la grandeur de Dieu. Les vents les poussent vers une île. Ils refluent sur le rivage, mais, ils n'ont pas plutôt abordé qu'ils sont attaqués par des serpents aux dents de poignards. Encore une fois la faveur divine les sauve. Ils choisissent un lieu de séjour distant de quatorze milles du port où relâchait la nef ; ils y bâtissent un oratoire qu'ils nomment oratoire de la Salvation *(masjid al-'amān)*, et là, se livrent en paix à la méditation en attendant que Dieu leur fasse la grâce de les ramener dans leur patrie auprès de leur famille.

***

Après sa *Riḥla* romancée et l'affabulation allégorique d'*Aṣḥāb as-Safīna*, il semble que notre auteur se soit proposé de reprendre ses vues politico-religieuses et de les rassembler en un exposé doctrinal, à l'intention des gens graves, dédaigneux des frivolités littéraires. C'est, semble-t-il, pour eux qu'il développe, dans *al-Juyūš al-Jarrāra fī kašf al-Ġiṭā' 'an ḥaqā'iq al-quwwat al-jabbāra* (Les Phalanges nombreuses relativement à la révélation des réalités essentielles de la puissance coactive), un système et des conclusions dont voici les grandes lignes, en schéma très simplifié : l'homme est pétri de limon périssable, mais le principe éternel qui l'anime et qui fournit la cohésion à ses divers organes si artistement agencés par le créateur est d'ordre divin ; de là, vient son évidente supériorité sur les autres créatures ; de plus, Dieu a déposé la science de toute éternité dans l'âme humaine ; cette faveur est attestée par le pouvoir créateur de l'homme et ses extraordinaires inventions. Toutefois, cette science doit être redécouverte par l'étude, l'effort et la pratique d'une morale sévère ayant

pour but de briser les passions et de discipliner les impulsions désordonnées de la machine humaine (1). L'islamisme permet-il à l'homme le déploiement normal de ses capacités ? Favorise-t-il sa vocation ? Qui en douterait ? Le passé l'atteste amplement. Pour ce qui est de l'avenir, il n'est que de vouloir.

Nous voilà ramenés au problème de la réforme des mœurs et de la religion. N'insistons pas sur l'aspect apologétique de l'ouvrage ; pas plus que sur les thèmes panislamiques déjà exposés dans la *Riḥla.* L'hostilité violente du *faqīh* aux écoles européennes mérite d'être soulignée. Elle se conçoit aisément dans l'esprit du traditionaliste soucieux de maintenir les jeunes musulmans à l'abri des influences pernicieuses d'une culture étrangère. Trompé, toutefois par sa propre mentalité, notre auteur va jusqu'à redouter que les élèves ne subissent, dans ces écoles, les effets d'un prosélytisme chrétien qui, à l'en croire, est inévitable. Un autre danger contre lequel il met en garde ses coreligionnaires et qui montre sa volonté d'établir une franche séparation entre les familles confessionnelles, est la création de liens d'amitié entre éducateurs européens et élèves musulmans. Ainsi, le souci de défendre énergiquement la cohésion de la Communauté, de manière à la préparer aux grandes tâches que lui assigne le réformisme musulman conduit al-Muwaqqit à adopter une attitude intransigeante de combat. Il était difficile qu'il en fût autrement.

Les derniers écrits qu'il publie, trois ans avant sa mort, ne reflètent plus guère de préoccupations politiques. A travers l'ombre d'un jour terne qui s'achève, son regard attentif discerne le dénouement fatal de ce qui n'est plus pour lui qu'une tragédie : les maux physiques, la révolte du corps abandonné sans soutien, haletant dans les bras de la mort (2), l'essor de l'âme délivrée vers la paix conquise par la grâce de Dieu, le châtiment infini des méchants. La règle de vie qu'il propose au croyant et qu'il fonde sur l'aspect le plus pessimiste de la prédication coranique et des propos du Prophète ne saurait mieux se comparer qu'à celle du trappiste.

« Nous avons ri — rapporte-t-il à plusieurs reprises — mais c'est là un effet de notre légèreté, car notre partage est d'être triste en toute heure. » (3)

(1) *Al-juyūš al-jarrāra,* pp. 10-11. C'est la théorie platonicienne de la réminiscence. Pour les inventions, v. pp. 35-37 ; p. 61 sq.

(2) V. *Fatḥ al-kabīr al-muta'ālī,* pp. 15-19.

(3) *Ibid.,* p. 47.

De la multitude des bienfaits concédés par Dieu à sa créature (1), il en est deux qui les enserrent tous dans un cercle rigide : le premier, est celui d'avoir reçu la vie ; le second, de guetter la mort tous les jours, le matin et le soir, ainsi que l'a dit le Prophète : « Sois dans ce bas monde comme si tu étais un étranger ou un passant. Le matin, n'attend pas le soir ; le soir, n'attends pas le matin ; compte-toi parmi les morts. »

Nier ces bienfaits, négliger que nos yeux voient, que nos mains saisissent les objets, que nos oreilles entendent, que notre langue parle en vertu d'un décret émanant de la bienfaisance divine, c'est s'attirer la vengeance d'Allāh ; car Allāh, comme Yaḥvé veut qu'on le loue, qu'on lui soit reconnaissant, qu'on l'aime ; il hait le renégat et se venge de lui ; entre autres effets de sa colère, il ôte aux enfants le respect des parents ; il abandonne l'ingrat à son ennemi ; il fait languir son commerce ; il le prive de pluie ; il lui laisse entrevoir les conséquences affligeantes de son comportement ; il lui ôte le doux plaisir de le servir, le fait se précipiter avec amour sur les biens de ce monde, lui inspire les appétits violents, lui enseigne à ne plus penser à la mort, et enfin le livre à la maladie et à la mort sans lui avoir laissé le temps de se repentir (2).

Si donc l'être humain pouvait acquérir la pleine conscience du drame qu'il vit avec sa chair mortelle, il ne songerait plus qu'à un fait essentiel, c'est qu'il respire en ce monde pour servir Dieu, et que, faute de servir Dieu, il se donne à Satan. Et les quatre actes de la tragédie, où l'on imaginerait des chœurs chantant en longs gémissements la grandeur et la misère de l'homme, ici-bas, se déroulent inexorablement : d'abord la vie, dans l'affliction, la douleur, le harrassement ; puis la mort dans la souffrance ; puis le rassemblement et enfin le jugement. La vie, sur terre, se résume en une marche périlleuse de l'homme vers Dieu. La voie qui mène à Lui est toute parsemée de séductions. Ses grâces mêmes sont des épreuves, qu'Il nous prodigue pour nous lier à des devoirs envers Lui.

Cependant le plus dur des combats pour l'homme, se livre à l'intérieur de sa propre conscience entre lui et l'âme instigatrice du mal *(an-nafs al-'ammāra bi-s-sū')* qui pénètre sa chair et l'enveloppe d'un dangereux réseau de tentations ; cette âme libertine, fornicatrice, mauvaise, tyrannique, déloyale, perfide, magicienne, rusée, satanique, rebelle, impie,

(1) *Fatḥ al-kabīr al-muta'ālī*, p. 27 sq. La cent douzième grâce est celle de guetter la mort (p. 34).
(2) *Ibid.*, pp. 37-38.

hypocrite, criminelle ( ), s'emploie de tout son pouvoir à briser l'élan viril de l'être vers le bien, le grand, le beau. La *Riḥlat al-Uḫrawīya*, voyage en Enfer, où al-Muwaqqit, comme Dante, jette les gens qu'il hait, débute par un dialogue entre la créature et son âme instigatrice du mal. On assiste à un long duel qui s'achève par la victoire de l'homme, une victoire double, car Satan, allié à l'âme perverse, est également vaincu. Satan se montre, dans cette divine comédie, sous les traits d'un homme âgé (2), borgne, voûté, s'appuyant sur un bâton ; sa tête est celle d'un éléphant, ses crocs ceux d'un sanglier. On reconnaît en lui le Satan médiéval en ce qu'il a de plus grotesque, de plus lourdaud, de plus désespéré aussi. C'est la parfaite synthèse de tous les péchés imaginables, une machine à souffler le mal, qui se charge de tous les crimes de l'humanité après les avoir longuement prémédités. Il a inspiré à Caïn l'assassinat de son frère Abel, au peuple de Noé toutes ses iniquités jusqu'au déluge. Le vol, la fornication, la sodomie, le meurtre, l'abandon du *'ilm*, l'usage du tabac, la mode nouvelle de se raser la barbe, le laisser-aller dans l'accomplissement des prières rituelles, les désunions entre époux, le goût des bagues en or, la pratique des *bida'* à l'occasion des transactions commerciales, les forgeries de *ḥadīṯ*-s, l'usure, l'infamie des *'ulamā'*, tous ces maux et ceux que l'esprit se lasserait à imaginer, il s'en attribue complaisamment le mérite et cela fait une inépuisable et morne litanie.

Dans le cours du récit, Satan vient au secours de l'âme perverse pour détourner l'homme de Dieu de son droit chemin. Mais l'homme de Dieu ayant déjà subjugué son âme, écarte le malin, et, après nombre de péripéties, accompagné d'un ami qu'il est allé quérir dans d'austères solitudes, jouit enfin du plus redoutable spectacle qu'il ait été donné à des yeux humains de contempler : Allāh révèle, en effet, aux deux hommes terrifiés, par l'office d'un ange gigantesque, le secret de ses chambres de torture.

La vision comporte une série de tableaux barbares des supplices endurés par les damnés. Le *malak* de Yahvé, armé d'une énorme broche hérissée de pointes, convoque les diverses catégories de tourmentés et ceux-ci apparaissent dans des postures inouïes, ivres de douleur, aussi meurtris par le regret que par les supplices (3). A la fin de chacune de ces apparitions,

(1) *ar-Riḥlat al-uḫrawīya*, t. I, pp. 55-56.

(2) *Ibid.*, p. 63. V. également *'Iẓhār al-labs*, p. 6. Cet opuscule est un extrait de la *Riḥlat al-'uḫrawīya*.

(3) *Ibid.*, t. I, p. 129 sq. et t. II.

le *malak* profère une sorte de réquisitoire qui confirme ces misérables dans leur éternelle damnation. Seul, le premier tableau — une vision béatifique des *'ulamā'* bienheureux — fait exception ; l'auteur y a prodigué l'or, l'argent, les pierreries, les parfums, la soie verte (1). Partout ailleurs on pend, on écorche, on fend, on perce, on scie en long et en large. Des anges robustes, rudes, implacables administrateurs de la colère divine, vont et viennent, s'appliquent à la besogne. L'on voit des *'ulamā'* aboyer comme des chiens, le cou chargé de chaînes et de carcans. Certains d'entre eux ont une tête de chien ou de singe ou de porc. Des serpents et des scorpions les lèchent de tous côtés. On en aperçoit qui avalent des chaînes de feu de soixante-dix coudées de long, qu'ils rejettent ensuite par l'anus. D'autres ont la lèvre supérieure qui se rétrécit jusqu'au milieu de la tête, cependant que la lèvre inférieure pend jusqu'au nombril. Le plomb coule dans les yeux ; on coupe des pieds, des mains, des langues ; on fend des ventres au moyen de coins de feu. Des têtes sont broyées, liquéfiées par d'énorme morceaux de rochers ; puis elles reprennent leur forme et le supplice recommence.

Des *mufti*-s (2) puants, baignant dans le pus, subissent le supplice de longs clous de feu, de haches et de broches de feu.

Aux princes *(mulūk)* (3), enflés comme des montagnes, environnés de dragons et de vipères qui leur lèchent la peau jusqu'à ce qu'elle tombe en morceaux, succèdent les vizirs, puis les *qāḍī*-s de notre époque. Pour ceux-ci le *malak* s'enfle encore davantage que pour les autres. Chacun de ses poils se hérisse comme une lance. Des étincelles volent de son corps enflammé. Il semble, en un instant, polariser toute la colère de Dieu. Il lance d'une voix tonnante : où sont les *qāḍī*-s de notre époque. Rien ne se montre. Colère, tout s'assombrit. La voix tonne pour la deuxième fois, pour la troisième fois ; les voilà, enfin, ces misérables qui ne craignirent jamais que le bâton de la loi européenne (4), les voilà, dans toute l'horreur de leur corps démesurément enflé, plus puants que des charognes, aveugles, sourds, muets, dévorés de vers ; chacun est accompagné d'un ange qui proclame son nom et indique le lieu où il exerçait. Puis viennent les *'udūl*, suspendus par la langue entre le ciel et la terre à des colonnes de fer, la bouche dégout-

(1) *ar-Riḥlat al-uḫrawīya*, t. I, p. 113.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 3 sq.

(3) *Ibid.*, t. II, p. 12 sq.

(4) *Ibid.*, t. II, p. 55.

tante de pus ; ensuite les mandataires, les comptables, les tuteurs testamentaires, le visage noir, la poitrine emplie de feu noir, sourds, aveugles, muets, le cou chargé de chaînes, traînés comme des chiens par des démons ; les espions fixés à des croix de feu, la bouche puante ; les *muḥtasib*-s, métamorphosés en lions, en porcs, en chiens ; les fonctionnaires d'autorité, les *qā'id*-s, les pachas, métamorphosés en porcs, les yeux et les mains dans le dos, se traînant dans le feu sur le visage, assommés à coups de pioches par de petits démons qui ne se lassent pas de leur réduire la tête en poussière ; les *šaiḫ*-s de tribus ; les *muqaddam*-s de quartiers ; les *amīn*-s ; les gérants des Habous ; les pseudo-soufis, le corps empli de serpents et de scorpions ; les riches, les marchands, les gens de métiers ; enfin les femmes suspendues par la vulve à des colonnes de feu entre ciel et terre, se déchirant le visage...

Ici s'achèvent les visions infernales. Il convient moins d'admirer l'imagination qui les a décrites que la sainte fureur qui, pendant plus de cent vingt pages, s'est détendue avec une âcre satisfaction.

La *Riḥlat al-Marrākušīya*, *Aṣḥāb as-Safīna* et ce dernier petit livre, constituent les trois volets d'un triptyque offert par notre prédicateur aux musulmans pour leur édification. Le premier tableau décrit le mal, le second avertit et menace ; le troisième punit par d'éternelles tortures.

En dépit de son état de santé précaire, al-Muwaqqit préparait un important ouvrage dont le point de départ était un vers d'Ibn 'Āšir [1], lorsque la mort le surprit le 30 novembre 1949.

En cette même année, le Prophète, par un effet de la grâce divine, lui apparut en songe et lui recommanda d'adresser un ultime appel au peuple musulman. Il imprima une manière de prospectus annonçant la grande nouvelle. Au verso de ce document il rédigea de sa propre main un avertissement solennel, d'allure prophétique qu'il alla porter lui-même à Sa Majesté Sīdī Muḥammad b. Yūsuf en son palais de Rabat et dont voici le texte :

Avertissement [2] :

[Transmis] au nom du Prince des Humains, aux vivants du XIV^e siècle, Dieu Béni [et] Très-Haut ayant fait la grâce de le faire apparaître en songe

(1) *Muqaddimat aṭ-ṭarz al-badī'*.

(2) Al-Muwaqqit ne fait ici que se souvenir du geste d'un savant de Médine, qui, après avoir vu le Prophète en songe, diffusa un avertissement imprimé, du genre de celui-ci. Cf. *Fatḥ al-kabīr al-muta'ālī*, pp. 19-20.

à un serviteur d'entre ses serviteurs.

[Or donc voici ce qu'] il a dit [à ce dernier] :

« Avertis, pour moi, ces gens qui errent, de laisser là les pratiques de l'incrédulité, de l'impiété et de la rébellion [auxquelles ils se complaisent], avant que les malheurs, les calamités et les forces hostiles ne s'abattent sur eux [avec] davantage [de rigueur]. Fais leur connaître que l'Heure est proche. Le premier signe va se manifester. Pour lors, le soleil se lèvera au couchant ; ceci se produira en l'an 1370-1951 ; la porte du repentir sera close. Au début de l'an 1380-1961, le Coran s'élèvera des poitrines humaines, les feuillets [du Livre saint] ne porteront plus traces d'écriture. Au début de l'an 1460-1980 sortira l'Antéchrist.

Ici prennent fin les paroles (que) le Messager Suprême Notre Seigneur Muḥammad, que Dieu le bénisse et le sauve, (a prononcées) au cours de sa recommandation.

Or donc hâtez-vous, serviteurs de Dieu, hâtez-vous d'accomplir les bonnes œuvres, de revenir à Dieu, en abandonnant les œuvres d'iniquité.

Muḥammad al-Muwaqqit.

Quiconque le veut qu'il soit croyant, et quiconque le veut qu'il soit infidèle (1).

Ce n'est là rien que la parole de la meilleure des créatures.

Al-Muwaqqit.

***

Nous ne pensons pas qu'il convienne de juger Muḥammad al-Muwaqqit comme penseur, comme écrivain, comme historien, ou plus généralement comme homme de talent. Enfermé dans son cabinet de travail entre le Livre saint, les grands docteurs de l'Islam et les hérauts du réformisme moderne, notre auteur n'a pas plus cherché à grouper des idées pour en faire un exposé synthétique et original qu'il ne s'est attaché à cultiver son style. En vérité il ne s'appartient pas. Cet humble serviteur de la démocratie théocratique n'a jamais pensé qu'on pouvait transmettre et défendre une tradition autrement que par la compilation des textes. Il est l'homme de son milieu et de son éducation. Il faut cependant lui accorder le grand

(1) *Coran*, XVII, 28.

mérite d'avoir essayé d'adapter ses écrits de réformateur au goût moderne en leur donnant un tour qui les rendît moins rébarbatif au grand public. Encore doit-on noter que même dans cette partie de son œuvre, son génie est plus imitateur qu'inventif. L'idée du roman satirique des mœurs lui vient incontestablement de l'Egypte ainsi que nous l'avons déjà signalé. Certaines scènes de la *Riḥlat al-Marrākusīya* lui fournissaient l'occasion d'affirmer un talent personnel ; malheureusement, faute d'imagination et d'esprit d'observation, il ne s'est pas privé, là encore, d'emprunter la plupart de ses traits à des auteurs égyptiens. Les thèmes généraux qu'il développe en tant que *muṣliḥ* appartiennent au fonds commun du réformisme orthodoxe. Enfin, l'on aura remarqué sans peine, que ses tableaux du voyage en Enfer sont, pour une bonne partie, une amplification facile de thèmes coraniques.

Si, par contre, négligeant ces divers points de vue, nous considérons les qualités morales du personnage, nous n'admirerons jamais assez sa raideur de caractère, sa puissance de volonté, sa forte tension d'esprit parfaitement orientée dans un seul sens, toujours le même. Tous ses écrits, aussi bien ceux de la première époque que ceux de la seconde, sont ordonnés à latâche primordiale d'édifier, d'instruire, de conduire dans la voie droite, de telle sorte que, des vies de saints aux images des supplices infernaux, on pourra observer le merveilleux développement linéaire d'une trentaine d'années d'études et de méditations (1).

Il résulte de toutes ces considérations, que ce n'est pas un talent qui nous intéresse ici, mais bien plutôt un type humain assez répandu dans la société islamique où il perpétue, à sa manière, l'antique tradition des *nabī*-s d'Israël. L'esprit vieil hébreu ne trouve guère de meilleurs interprètes, à notre époque, que ces inflexibles unitaires profondément marqués par leur rigorisme moral, leur passion de justice et leur pessimisme destructeur.

Un problème intéressant serait celui d'étudier dans quel rapport la puissance traditionaliste, incarnée par ces hommes, s'établit en tension avec le mouvement moderniste représenté par la minorité tapageuse des

(1) Citons, en plus des ouvrages mentionnés précédemment :

— Trois petits almanachs enrichis de pieuses lectures : *Taqwīm* ; *Tāj at-taqāwīm al-'aṣrīya* ; *an Natījat al-marrākušīya* ;

— Deux recueils, sous un format commode, de traditions extraites des deux *Ṣahiḥ*-s : *Lubānat al-qāri' min ṣaḥīḥ al-imām al-Buḥārī* ; *Buġyat al-muslim min ṣaḥīḥ al-imām Muslim* ;

— Des exhortations en vers : *Majmu'at al-qaṣā'id al-wa'ẓīya li-abnā' al-ḥaḍrat al-marrākušīya* ;

— Un traité des canons du culte selon l'*imām* Mālik : *Salīl as-sa'āda fī ma'rifa aḥkām al-'ibāda*.

duktūr-s sortis des universités européennes (1). Pour les Occidentaux acquis à l'idéologie du progrès et la fraction des Orientaux occidentalisés qui les suit, l'issue du conflit des tendances ne fait aucun doute : le vieil homme, le réactionnaire, reculera progressivement et finira par s'effacer dans les brumes du passé auquel il s'est irrémédiablement lié. Sans entreprendre la discussion de ce point de vue, nous observerons que la tradition servie par les *nabī*-s musulmans pourrait raisonnablement, se rattacher à l'école d'Elie, ce qui lui ferait traverser un peu moins de trois mille ans d'histoire. L'homme de tradition de cette espèce possède donc des titres de noblesse dont il conviendrait de tenir compte dans une appréciation objective de la situation de chacun des deux partis ; et l'on est en droit de se demander s'il existe, dans notre monde moderne, une force assez puissante pour rompre une chaîne dont les grands prophètes, les ḥanbalites, les almoḥades, les wahhābites et les réformistes orthodoxes ont forgé les maillons. C'est à ce problème que Muḥammed al-Muwaqqit nous invite à réfléchir, en nous rappelant un passé toujours vivant qui, de la Turquie au Maroc à travers la Perse et l'Egypte, nourrit les saints, les fidèles de Yahvé, et enseigne encore à de nouveaux Jéhus à tirer l'épée de Dieu.

Adolphe FAURE.

(1) Pour les problèmes posés par le monde musulman moderne, cf. R. Le TOURNEAU, Eléments d'une bibliographie des questions musulmanes actuelles, *in* « Bulletin des Études Arabes » (2 rue de Normandie, Alger), n° 42 (mars-avril 1949) ; 45 (novembre-décembre 1949) ; 48 (mai-juillet 1950) ; 51 (janvier-février 1951) ; 53 (mai-juillet 1951) ; et du même auteur, *l'Islam contemporain*, Paris, 1950.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES COMPOSÉS PAR MUḤAMMAD IBN MUḤAMMAD AL-MUWAQQIT AL-MARRĀKUŠĪ

as-Sa'ādat al-abadīya fi t-ta'rīf bi-mašāhīr al-ḥaḍrat al-Marrākušīya, édition lithographiée, Fès, 2 vol., 1335 et 1336 (1918).

Ta'ṭīr al-anfās fi t-ta'rīf bi-š-šaiḫ 'Abi l- 'Abbās, édit. lithographiée, Fès, 1336 (1918).

Iẓhār al-Maḥāmid fi t-ta'rīf bi-mawlānā l-wālid, en marge du précédent.

Taqwīm, Le Caire, 1344 (1926).

al-Inbisāṭ bi-talḫīs al-Iġtibāṭ, Le Caire, 1347 (1929).

Tāj at-taqāwim al-'aṣrīya, Le Caire, 1348 (1930) ; en marge, *at-Tawqī'āt al-falakīya wa-t-ta'bīrāt al-manāmīya* ; à la suite, *Samīr al-ḫalak fī talḫīs 'ilm al-falak.*

an-Natījat al-marrākušīya, suivi de *Tanwīr al-afkār fī mawāsim al-a'mār*, Le Caire, 1348 (1930).

Majmū'at al-yawāqīt al-'aṣrīya, Le Caire, 1349 (1931).

Lubānat al-qāri' min ṣaḥīḥ al-'imām al-Buḫārī, Le Caire, 1350 (1932).

al-Kašf wa-t-tibyān 'an ḥāl ahl az-zamān, Le Caire, 1350 (1932).

ar-Riḥlat al-marrākušīya, 3 tomes en un seul vol., Le Caire, 1351 (1933).

Majmu'at al-qaṣā'id al-wa'ẓīya li-abnā' al-ḥaḍrat al-marrākušīya, Le Caire, 1353 (1934).

Buġyat al-muslim min ṣaḥīḥ al-imām Muslim, Le Caire, 1354 (1935).

Sabīl as-sa'āda fī ma'rifat aḥkām al-'ibāda, Le Caire, 1354 (1935).

Natā'ij al- 'afkār al-ḥaqqīya, Le Caire, 1354 (1935).

Aṣḥāb as-safīna, Le Caire, 1354 (1935).

al-Juyūš al-jarrāra fī kašf al-ġiṭā 'an ḥaqā'iq al-quwwat al-jabbāra, Le Caire, 1356 (1937).

Fatḥ al-kabīr al-muta' ālī, 1365 (1946).

ar-Riḥlat al -uḫrawīya, 2 tomes, Fès, 1365 (1946).

'Iẓhār al-labs, Fès, 1365 (1946).

Muqaddimat aṭ-ṭarz al-badī', Fès, 1949.

HISTOIRE D'UNE TRIBU MARABOUTIQUE DE L'ANTI-ATLAS :

LES AÏT 'ABDALLAH OU SA'ID

La tribu des Aït 'Abdallah ou Sa'id, dans l'Anti-Atlas, se présente comme un groupement strictement maraboutique, dont tous les membres sont ou se prétendent *mṛābṭīn* (en chleuh, *igurrāmen*), c'est-à-dire personnages religieux. Isolée au centre d'un massif montagneux, loin des grandes voies d'accès, elle s'offre encore, aujourd'hui, sous son aspect ancien, préservée jusqu'à présent de toute influence moderniste, tant orientale qu'occidentale. L'étude de cette petite tribu, dans son histoire et dans son aspect actuel, doit permettre d'analyser le mécanisme profond du vieux maraboutisme berbère, sur un exemple encore vivant.

I. — Aperçu d'ensemble de la tribu.

Le pays. — Les Aït 'Abdallah ou Sa'id font partie des tribus contrôlées par le Bureau d'Affaires Indigènes de Tafraout et se placent à l'extrémité sud-ouest de cette annexe, c'est-à-dire sensiblement au cœur de l'Anti-Atlas, exactement dans la zone de partage des eaux entre les oueds Massa, Seyed et Draa. Ils ont comme voisins, au nord les Aït Ouafqa, les Irhchen et les Amanouz, à l'est les Ismoguen, au sud les Aït Herbil, à l'ouest les Mejjat.

Le territoire qu'ils occupent n'est pas d'un seul tenant ; il est coupé, sensiblement en son milieu, par un étroit couloir nord-est sud-ouest, terrain de parcours des Mejjat et des Aït Herbil, le Tajermount, qui délimite deux zones : l'Ilerh au nord et l'Agadiṛ Izri au sud, de superficies sensi-

blement égales. L'ensemble de la tribu couvre au total de deux cent cinquante à trois cents kilomètres carrés.

Le relief s'étage et se diversifie du nord-est au sud-ouest. L'extrémité nord-est est constituée par un fragment de la grande plaine dite Ilerh,

Tribu des Aït 'Abdallah ou Sa'id.
La tribu est divisée en deux fractions dont l'une, celle du Sud, est enclavée en territoire Aït Herbil.

commune aux Aït 'Abdallah ou Sa'id, Irhchen, Aït Ouafqa et Amanouz. Cette dépression est formée de terrains très anciens que recouvre, par endroits, une mince couche de terre végétale. Le fond de cette plaine d'Ilerh est presque plat. Au sud-ouest, elle vient buter contre une falaise

verticale qui dresse un à-pic de plus de deux cents mètres, de façon continue, depuis l'Agadir de Taguenza jusqu'à l'oued Agoujgal. Elle donne accès à l'Agadir Izri, plateau calcaire entaillé par les vallées d'oueds et faiblement ondulé qui rejoint le plateau des pays Mejjat et Aït Herbil.

L'altitude est d'environ mille deux cents mètres dans la plaine d'Ilerh ; elle atteint mille cinq cents mètres sur la crête de la falaise, pour retomber entre mille trois cents et mille quatre cents sur le plateau d'Agadir Izri.

Les hommes. — La population, lors d'un recensement effectué en mars 1950, s'élevait à deux mille deux cent soixante-seize individus, formant quatre cent quatre-vingt-onze foyers ; soit une densité moyenne de huit habitants au kilomètre carré. Le taux d'accroissement démographique est faible ; il ne faut guère tabler sur plus de 0,5 % par an ; l'émigration, sans grande importance numérique ni sociale, ne frappe guère que les hommes et reste inférieure à 5 %. La population est rigoureusement berbérophone.

La tribu compte trois fractions et deux douars isolés :

— Les Aït Dougadir forment trois villages contigus à l'extrémité nord-ouest de la plaine d'Ilerh ;

— Les Agouns Ilerh occupent à l'est le reste de la plaine avec cinq villages ;

— Les Aït Ougadir Izri, avec onze villages, sont une fraction bien distincte dans le pays du même nom ;

— Les deux villages de Tirchit et Aguerd Oufqir sont isolés entre la plaine d'Ilerh et le plateau d'Agadir Izri.

En simplifiant, d'un point de vue de géographie humaine, la tribu se divise en deux grands groupes :

1° Les habitants de l'Ilerh : Aït Dougadir et Agouns Ilerh ;

2° Ceux du plateau : Aït Ougadir Izri et villages isolés.

Dans ce pays, en général extrêmement pauvre et dénudé, les Aït 'Abdallah ou Sa'id pratiquent la culture en « bour » de l'orge, dont les résultats varient énormément suivant les années. L'exploitation de fours à chaux fournit une ressource d'appoint. Ils tirent plus de profit de l'élevage (moutons et chèvres), mais manquent de zones de parcours. Autre handicap est le manque d'eau ; si, en Ilerh, on trouve une nappe phréatique, d'ailleurs assez maigre, entre quinze et vingt mètres de profondeur, en Agadir Izri, plateau calcaire desséché, les seules ressources en eau sérieuses sont arti-

ficielles et consistent en un ensemble de citernes relativement bien entretenues.

Pour tout le reste, apparence extérieure, vêtements, nourriture, manière de vivre, les Aït 'Abdallah ou Sa'id ne se distinguent en rien des ressortissants des tribus voisines non-maraboutiques.

II. — Origines ethniques.

Selon la tradition commune, les Aït 'Abdallah ou Sa'id descendraient de Sidi 'Abdallah ou Sa'id Regragui, marabout (en chleuh, *agurram*) originaire des Ismoguen. Celui-ci aurait quitté sa tribu pour s'installer à Aïmour, en pays Tahala. Il s'y serait fait remarquer par sa sainteté et y serait mort en 1.040 de l'hégire (1630-31 J.-C.). On célèbre à Aïmour, en son honneur, chaque année, trois *lmaɛrūf*-s. Ses disciples ont fondé à Aïmour une medersa à laquelle les Aït 'Abdallah ou Sa'id versent le tiers de *lɛašūr*.

Sidi 'Abdallah ou Sa'id Regragui a eu quatre garçons :

— Ahmed, qui aurait abandonné, à son tour, Aïmour, pour Dougadir-Ilerh. C'est de lui que descendent, en principe, les deux fractions de la plaine d'Ilerh (moins le village Anou-Idir).

— M'hammed, qui s'établit, pour son compte, en Agadir Izri ; de lui descendraient : la totalité des gens d'Agadir Izri (sauf les villages Arhoudid et Afa-n-Bou Ahmed) ; les habitants des douars Anou-Idir et Aguerd-Oufqir ; et, en dehors de l'actuelle tribu des Aït 'Abdallah ou Sa'id, les marabouts installés à Aïmour en Tahala ; Ouaougchir, Tafraout-Igoura et Tifourna en Mejjat.

— Belqacem : sa descendance est peu nombreuse, quelques marabouts vivant actuellement au village Tidli-Irhchen en tribu Ida ou Semlal.

— Moussa, qui est mort sans enfants.

Cette filiation théorique ne doit pas faire illusion. Les deux mille trois cents individus de la tribu actuelle ne descendent pas tous de Sidi 'Abdallah ou Sa'id Regragui, mort il y a trois cent trente ans. Deux autres sources ont grossi cette tribu.

D'abord, celle des anciens occupants du territoire sur lequel se sont installés les Aït 'Abdallah ou Sa'id, les Aït Herbil. Si certains Aït Herbil ont vendu leurs terres et se sont retirés, d'autres sont restés sur place et

se sont peu à peu fondus dans la nouvelle tribu. Au village de Dougadir, dix-huit feux sont originaires des Aït Herbil et sont restés en Ilerh après le départ de leurs contribules. En Agadir-Izri, le village d'Afa-n-Bou-Ahmed serait lui aussi peuplé d'anciens Aït Herbil, en majorité.

Ensuite, sont venus s'ajouter vraisemblablement bon nombre de réfugiés provenant de tribus voisines, incapables de mener une vie de lutte ou discrédités dans leur village d'origine, qui ont trouvé dans la profession maraboutique la misérable protection qu'ils recherchaient. Les actuels habitants du douar Arhoudid et un feu de Tiout-n'aït-Chkouf descendent d'un marabout originaire de Tahala, Sidi M'hammed ou Ahmed. Les gens de Tirchit auraient pour ancêtre un marabout des Ida ou Baqil, Sidi Lhajj Belqacem. Par ailleurs, la population un peu hétérogène des Aït Dougadir, où l'on rencontre de nombreux types, différents quant à leurs caractères anatomiques et à la teinte de leur peau, fait plutôt songer à un mélange d'origines diverses qu'aux descendants d'une même famille.

Il semble que l'actuelle population des Aït 'Abdallah ou Sa'id se soit formée autour de la descendance de Sidi 'Abdallah ou Sa'id Regragui par apports étrangers et divers de gens qui, pendant ces époques troublées, se sentaient une « vocation » de marabouts.

Quoi qu'il en soit de cette filiation, il est assez intéressant de remarquer que, à l'exception du village Anou-Idir, et à celle des apports étrangers, la plaine de l'Ilerh serait peuplée de descendants de Ahmed et le plateau de fils de M'hammed. Cette partition symbolique correspond à une différence de caractère très nette entre les habitants de ces deux régions. Il faut en voir la cause, naturellement, plutôt dans une dissemblance d'habitat.

Alors que les gens de Dougadir et d'Agouns-Ilerh présentent un caractère de marabouts calmes et craintifs, ceux d'Agadir Izri, vivant dans un pays plus rude et étroitement enserrés entre les tribus étrangères, sont assez volontiers batailleurs. Ils sont considérés par leurs contributes de la plaine comme relativement rustres et brutaux.

Il n'y a pas de *šorfa* dans cette tribu.

III. — Origines spirituelles.

Sidi 'Abdallah ou Sa'id Regragui est donc l'ancêtre éponyme de la tribu. Mais il faut remonter à une époque plus reculée pour trouver la sourc

spirituelle première de ce groupement maraboutique. Sidi ʿAbdallah ou Saʿid Regragui, son fondateur, était lui-même un disciple des marabouts Regraga d'Ammeln ; et c'est des Regraga que se réclamaient jadis les Aït ʿAbdallah ou Saʿid.

Les Regraga sont vraisemblablement le mouvement maraboutique le plus ancien du Maroc, puisque leurs traditions remonteraient à l'époque chrétienne pré-islamique. On peut retrouver leur légende dans un texte du XVIIIe siècle, le « Boucharat ez-zaïrin el-bahitin fi es-salihin » du chaikh Daoud Akerramou qu'a traduit le Colonel Justinard (cf. « Archives Marocaines », vol. XXIX, p. 204).

« Nos seigneurs les Regraga — que Dieu les favorise — sont les descendants des apôtres mentionnés dans le livre de Dieu. Ils sont venus du pays des Andalous. Ils étaient quatre hommes et c'était au temps du paganisme. Ils s'établirent au lieu dit Kouz, au bord de l'oued Tensift. Les gens leur firent bon accueil. Ils habitèrent là longtemps et y bâtirent une mosquée qu'on appela la mosquée des apôtres.

De là ils se dispersèrent. Les quatre firent souche et c'étaient : Amijji, Alqma, Ardoun et Artoun... Puis ils apprirent la nouvelle de la venue du Prophète — sur lui la prière et le salut — et de son message. Ils allèrent à lui et ils étaient sept hommes : Sidi Ouasmin, Sidi Bou Lalem, Sidi Saïd ou Ibqa, Sidi Brahim, Sidi Mohamed ben Salah, Sidi Bouzid ou Lias, Sidi Chiker... Ils reçurent du Prophète une grande baraka ; et on raconte qu'il y aura toujours parmi eux sept saints jusqu'au jour du jugement par la baraka du Prophète.

Ils revinrent chez les Haha jusqu'à ce que le souverain de Fès les en fît partir et ils se dispersèrent dans les pays. Ils étaient dix, des enfants de Sidi Ouasmin et de son neveu Sidi Lhassen ben Mohammed, et ils allèrent au Sous el Aqsa, dans le pays des Guezoula...

Le quatrième est allé à Ddi Mlal de l'oued Ammeln, c'est le cheikh Abderrahman ben Asem, enterré à Taddert. »

Sidi ʿAbderrahman ben Asem aurait fait souche à Dimlalen, village de l'actuelle tribu des Aït Smayoun (dans le nord de l'Annexe de Tafraout). Quelques siècles plus tard, ces Regraga étaient assez nombreux dans le pays pour que le lieutenant d'El Mansour les ait mentionnés, en 1580, dans son « Kounnach », au nombre des gens exemptés d'impôts, immédiatement

après les chorfa. C'est à cette époque que Sidi 'Abdallah ou Sa'id aurait reçu, à Dimlalen, l'*werd* des Regraga.

La légende dorée qui présente les premiers Regraga comme des chrétiens originaires d'Andalousie ayant conservé la tradition du Paraclet attendu est naturellement sujettc à caution. Georges Drague, dans son *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc,* la met en doute. Néanmoins, le colonel Justinard observait que les noms rapportés pour les quatre apôtres : Amijji, Alqma, Ardoun, Artoun, n'avaient une consonance ni arabe, ni berbère et rappelaient curieusement les Méjan, Alcuin, Ardouin, Arthur de notre haut moyen âge.

Il y a vraisemblablement beaucoup de fantaisie dans toutes ces filiations et dans cette visite au Prophète ; mais on ne voit pas pourquoi la religion initiale des premiers marabouts regraga n'aurait pu être le christianisme, comme le veut la légende. Le Maroc a connu, pendant la période pré-islamique, des foyers de chrétiens, qui se sont convertis ultérieurement à l'Islam.

En dehors de son initiation à l'*werd* regragui, peu de souvenirs ont été conservés de Sidi 'Abdallah ou Sa'id. La tradition orale rapporte que ce marabout faisait, par piété et dévouement à son prochain, construire des citernes partout où il passait, afin que les voyageurs pussent se désaltérer ; elle précise aussi que Sidi 'Abdallah ou Sa'id était *agurram,* et non fqih, et qu'il ne savait pas lire.

Une mention est faite à son sujet dans un recueil sur la « Légende dorée » de l'Anti-Atlas, le livre du fqih Sidi M'hammed ou Ahmed el-Haoudigui, fondateur de la zaouia d'Afilal :

« Sidi 'Abdallah ou Sa'id ou Hoçein, vivant à Tahala et originaire des Smougguen, était un homme bon, généreux et presque parfait. Il dirigeait les gens selon le droit, la religion et les bonnes mœurs. Il est parvenu à se faire respecter par les oulama et les hommes de bien ; il a rendu de grands services à l'Islam, faisant tout ce qui était en son pouvoir pour le soutenir. Il est mort à Tahala en 1.040 (de l'hégire) ».

La tribu qui porte son nom commence à se former autour de ses fils Ahmed et M'hammed au moment de la seconde crise maraboutique, à l'époque des succès de la zaouia de Dila dans le nord du Maroc. Le sultan Ahmed el Mansour, à l'apogée de la splendeur saadienne, était passé victorieusement dans l'Anti-Atlas, avec sa harka, en 1580, cinquante ans avant

la mort de Sidi 'Abdallah ou Sa'id. Par la suite, la dynastie s'est effondrée dans les révolutions de palais ; le maraboutisme berbère anarchique s'est développé partout. La naissance de cette tribu est donc une des manifestations d'un phénomène historique plus général qui s'étend à tout le Maroc pendant les années qui précèdent l'essor de la dynastie alaouite.

IV. — Fixation de la tribu dans son cadre géographique actuel.

Nous manquons d'informations précises sur cette période de deux siècles qui va de 1650 à 1850 environ et pendant laquelle la tribu s'est lentement formée en agrandissant progressivement son territoire. Cette extension s'est produite de trois façons :

a) Les Aït 'Abdallah ou Sa'id menaient (et mènent encore) une vie très fruste et toutes les économies servaient à acheter soit par vente définitive, soit par antichrèse, des terres de culture nouvelles ;

b) En contre-partie d'actes de vasselage ou de *debīḥa*, ils recevaient de leurs suzerains, Mejjat ou Aït Herbil, tel ou tel terrain de culture ou de parcours ;

c) Des alliances de famille assez fréquentes, notamment avec les Mejjat, agrandissaient leur « pré-carré ».

En aucun cas, bien entendu, la possession de la terre n'a été acquise par la force.

Au cours de l'histoire, les Aït 'Abdallah ou Sa'id, tribu maraboutique, n'ont jamais pris part aux luttes de *leff*-s de l'Anti-Atlas. La plupart des terrains qu'ils occupent ont été achetés aux Aït Herbil ; ceux-ci tentaient souvent de leur reprendre par la force ce qu'ils leur avaient cédé contre argent comptant. Aussi les rapports entre Aït Herbil et Aït 'Abdallah ou Sa'id ont-ils toujours été mauvais ; les marabouts cherchaient appui chez d'autres voisins, les Mejjat. (Envers les Ismoguen, ils marquent généralement une sorte de sympathie un peu méprisante.)

Traditionnellement, chaque *agurram* choisissait en Mejjat un *ameġrus*, un protecteur, auquel il égorgeait une bête en hommage. En revanche, les Mejjat s'arrogeaient certains droits chez leurs protégés, tel celui de faire pacager librement leurs troupeaux sur les terres de leurs vassaux. Les Aït 'Abdallah ou Sa'id se faisaient une règle de tout supporter, contre la faculté

qui leur était laissée de vivre pacifiquement sur leur maigre territoire.

Il ne faudrait pas croire néanmoins que le pays des Aït 'Abdallah ou Sa'id n'ait pas vu de combats. Au contraire, il représentait une terre d'élection pour les vendettas entre Aït Herbil et Mejjat, et entre les différents clans de la tribu Mejjat qui fut toujours très divisée. Fréquemment, une querelle insignifiante entre deux Aït 'Abdallah ou Sa'id était le prétexte d'un règlement de compte entre les deux *imeġras*, les deux protecteurs Mejjat ; ou bien la querelle éclatait entre un Aït 'Abdallah ou Sa'id et un Aït Herbil, et se transformait en bataille Mejjat contre Aït Herbil.

Les environs de Dougadir étaient ainsi fréquemment troublés, d'autant que vivaient dans ce village quelques foyers originaires des Aït Herbil. La tour du village de Dougadir servait pour le guet. A l'autre extrémité de la tribu, la pointe sud d'Agadir-Izri représentait une autre zone de particulière insécurité et la forteresse du village d'Agadir-n-Tiguida est un vestige des luttes d'alors.

Il n'existait pas dans cette tribu d'organe de commandement, d'Aït Arba'in comme dans les tribus voisines. On avait recours pour les règlements de différends aux Aït Arba'in des Mejjat, protecteurs attitrés.

V. — Réveil maraboutique de la fin du xixe siècle.

La fin du xixe siècle devait marquer un renouveau de deux *ṭarīqa*-s : tijania et derqaouia. Depuis quelque temps, les traditions regraguies avaient dû se perdre peu à peu. Comme cela s'est souvent passé au cours de l'histoire religieuse du Maroc, de nouvelles *ṭarīqa*-s religieuses ont réveillé le mysticisme somnolent et repris à leur compte la ferveur ancienne. Au moment de la pacification de l'Anti-Atlas central vers 1930, on joignait encore systématiquement la qualification de Regragui au nom de Sidi 'Abdallah ou Sa'id. Cette habitude s'est maintenant à peu près perdue. Les *ṭarīqa*-s derqaouia et tijania se partagent et se disputent désormais la tribu ; et l'on ne parle plus guère des Regraga.

La zaouia tijania de Dougadir Ilerh fut fondée au siècle dernier par Lhajj 'Abdallah. Elle disputa longtemps la prééminence religieuse, en Aït 'Abdallah ou Sa'id, à la zaouia derqaouia voisine. La lutte de prestige se concentra entre 'Ali ou Lhajj 'Abdallah Tijani et Lhajj 'Ali Derqaoui. Les rivalités religieuses dégénéraient facilement en querelles de famille ; on

raconte encore à Dougadir l'affaire où un dénommé Si ʿAbdallah ou Mhammed, après avoir frappé d'un coup de poignard son oncle Si ʿAli ou Lhajj ʿAbdallah Tijani, s'était réfugié pendant quinze jours chez Lhajj ʿAli Derqaoui et n'avait pu rentrer dans sa famille qu'après de longues négociations et de longs conciliabules !

La zaouia derqaouia de Dougadir Ilerh, plus récente, fut fondée en 1883 par un descendant à la huitième génération de Sidi ʿAbdallah ou Saʿid Regragui, Lhajj ʿAli, fils de Ahmed ben Mohammed et de la fille d'un marabout des Aït Ouaougchir (Mejjat). Au contraire de la zaouia tijania qui périclita rapidement, cette zaouia prit vite une très grande importance dans tout le Sous, aussi est-il intéressant d'insister sur sa fondation qui est, du reste, un exemple assez typique de la naissance des *ribāṭ*-s marocains.

Lhajj ʿAli, né en 1269 de l'hégire (1852-53 J.-C.), petit fils d'un *ṭāleb* de village, suivit de longues études islamiques, comme on le faisait alors, en fréquentant successivement les diverses medersas de la région. On le vit passer, tour à tour, dans les medersas de Fouquerd, d'El Mouloud, de Tazeroualt, puis de Tankert à Ifrane où il termina ses études en 1294 de l'hégire. Il enseigna ensuite quelque temps à Fouquerd et dans la medersa de Ben Merouan ; mais telle n'était pas sa voie.

Déjà, à Tankert, il avait fait la connaissance du cheikh derqaoui Sidi Saʿid el-Mʿadri, successeur spirituel de Sidi Ahmed el-Marrakchi, lui-même un des compagnons de Moulay Lʿarbi Derqaoui, Grand-Maître de l'ordre et, à cette époque il avait été tenté d'abandonner l'étude des sciences islamiques pour se tourner vers la vie spirituelle, de renoncer à la *maɛrifa* (la Connaissance) en faveur de la *maḥabba* (l'Amour). Mais son grand-père s'y était opposé.

Ses études terminées, Lhajj ʿAli se trouvait dorénavant libre d'agir. Il s'attache à Sidi Saʿid, reçoit de lui l'*werd* derqaoui et, après la mort du maître, fonde une zaouia à Dougadir Ilerh. Il s'y livre alors à cette action, à la fois religieuse, morale et politique, si caractéristique du maraboutisme marocain. A la différence des fqihs qui répandent une instruction pour lettrés, un marabout comme Lhajj ʿAli vise à un enseignement plus populaire, direct et sans intervention de texte écrit. La biographie de Lhajj ʿAli par Siḍi Mohammed el-Mokhtar explique : « Par le prêche, il ranimait l'ardeur et la foi de ceux qui paraissaient négliger les devoirs imposés par

la religion. Par un enseignement efficace et accessible à toutes les classes — car, parmi ses auditeurs, des oulama coudoyaient des illettrés — il achevait de les mettre dans la bonne voie. »

Ce prosélytisme religieux, qui sur le plan local tournait vite à l'action politique, n'allait pas sans heurts dans ce pays d'*igurrāmen* où le maraboutisme est quasi une profession, parfois lucrative, et où la concurrence dans ce domaine est vive. La biographie déjà citée rapporte de vivantes anecdotes :

« Un membre de la tribu des Iterkzine vint à Ilerh. Il se mit à « jouer avec les esprits » en vue de « pêcher en eau trouble » et d'entraîner les plus naïfs vers d'autres lieux où il pourrait se proclamer le Mahdi. Un jour, le cheikh Lhajj 'Ali l'attaqua en public et démontra à ses partisans qu'il était un imposteur qui ignorait sa religion. Ses desseins furent vite découverts ; et ses partisans — ils se comptaient déjà par centaines — se dispersèrent aussitôt.

Un autre individu avait pris l'habitude de se tenir devant un sanctuaire, dans les Semlala, où on lui apportait des volailles. Ces dernières étaient devenues si nombreuses qu'elles avaient fini par attirer l'attention des gens de la tribu. Nombreuses étaient les personnes irréfléchies qui allaient le visiter, si bien qu'il devint célèbre dans la contrée. Des controverses s'étant élevées à propos de cet individu, il s'en fallut de peu que des troubles n'éclatassent. Mais le Cheikh le rencontra un jour et édifia ses contribules qui traitèrent l'homme d'imposteur.

On rapporte également qu'un homme se réfugia un jour dans un silo, dans la région d'Ifrane, et, au bout de quelques années, il devint à peu près fou et se proclama le Mahdi attendu. Les fouqara de la région se laissèrent induire en erreur ; mais le cheikh arriva et ne tarda pas à faire la lumière sur le prétendu Mahdi que la solitude avait rendu fou. Ses partisans se dispersèrent. »

Vis-à-vis du pouvoir civil, ce cheikh de zaouia montrait plus de souplesse :

« Il avait pour les chefs toute la considération due à leur rang. Il fut en tête de ceux qui accueillirent l'armée de 'Abd el 'Aziz, lorsque, en 1315 (1897 J.-C.), elle se rendit dans le Sous... Lorsque le cheikh entra à Marrakech avec ses disciples, il se rendit d'abord au Dar el-Makhzen, à

la Casbah, où il alla saluer les autorités. Il agissait ainsi avec le Mtouggui et les autres grands dignitaires. »

A la fin de sa vie, Lhajj 'Ali avait rassemblé sous son autorité religieuse les Derqaoua de tout le Sud du Maroc, exactement de tout le pays de dialecte tachelhit et le moussem de Dougadir groupait quatre mille fidèles. Il avait su se rendre, et rendre son fief religieux, à peu près indépendant de la zaouia-mère d'Amjott.

D'un autre côté, il avait réussi à occuper, dans sa tribu, la première place ; ses contributes le considéraient presque comme un *amġar* et le chargeaient des négociations mettant en jeu les intérêts du groupement.

A sa mort, en 1328 de l'hégire, lui succédait son fils aîné, Mohammed, actuel chef spirituel des Derqaoua du Sud.

La fondation de la zaouia derqaouia de Dougadir devait donner par contre-coup une certaine importance à la tribu des Aït 'Abdallah ou Sa'id dont une grande partie des membres embrassaient l'*werd* derqaoui.

VI. — Les étapes de la soumission.

C'est en effet, Sidi Mohammed ou Lhajj 'Ali Derqaoui qui devait jouer, dans son petit secteur, le rôle essentiel au cours des différentes phases de la soumission, depuis les colonnes d'El-Hiba, jusqu'à la pacification complète du pays, en 1934.

Sidi Mohammed commence par donner de sérieux gages aux Ma-el-Aïnin. Il répond, en 1912, à la convocation que lui adresse El-Hiba, le Sultan de la dissidence, se rend à Tiznit et part vers le nord avec la harka. Sur le chemin de Marrakech, il a même l'occasion de rendre service à El-Hiba, en lui ralliant les foqaras Derqaoua des Inda-ou-Zal et Ida-ou-Ziki. Il ne prend pas part aux combats de Ben Guerir et Sidi-bou-'Othman, mais reste prudemment à Marrakech. Il accompagne ensuite El-Hiba dans sa fuite vers Taroudant, pour rentrer enfin chez lui à Dougadir.

Quelque temps après le prétendant l'envoie tenter de soulever les Inda-ou-Zal, Ida-ou-Ziki et Ida-ou-Tanant contre le Mtouggui. Mais l'ère des succès d'El-Hiba est close ; Sidi Mohammed le comprend et abandonne dans son cœur une cause perdue et pleine de dangers. Il ne peut rompre ouvertement avec El-Hiba, ni avec son successeur Merebbi Rebbo, par

crainte des représailles que cette attitude pourrait entraîner ; il espace, néanmoins, les contacts personnels et élude tout concours effectif.

Par. ailleurs, il fait parvenir au Sultan, sous couvert du Chef du Territoire d'Agadir, une adresse de soumission et de dévouement à sa personne. Il se met en relations constantes avec les Bureaux de renseignements de Tiznit, puis d'Irherm. Dans la mesure où il le peut sans se compromettre, il prépare, dans sa tribu et aux alentours, les esprits à admettre l'éventualité d'un rapprochement avec le Makhzen.

En mars 1934, il présente la soumission de sa tribu à la colonne makhzen ; il est nommé amghar des Aït 'Abdallah ou Sa'id, peu de temps après. Il conserve ce poste jusqu'en 1946 où, appelé à un commandement un peu plus important dans le Cercle de Tiznit, il laisse la place à son frère cadet.

VII. — Situation actuelle.

A partir de l'année 1934, l'histoire des Aït 'Abdallah ou Sa'id est marquée, comme jadis, par les querelles avec les tribus voisines pour la possession du sol, et par les rivalités religieuses.

Vis à vis de leurs voisins, les Aït 'Abdallah ou Sa'id changent complètement d'attitude. Leurs adversaires ne peuvent plus utiliser la force contre eux et leurs suzerains Mejjat deviennent inutiles ; ils trouvent au « Bureau » une protection autrement efficace — et gratuite.

Envers les Mejjat, ils cessent de faire acte de vasselage. Aux Ismoguen et Aït Herbil, ils refusent tout droit de pacage sur leurs terres et surtout intentent une foule de procès devant les tribunaux coutumiers. Nombreux sont les terrains qu'ils ont achetés jadis et que leurs voisins leur ont repris par la force quelques mois après la vente. Au tribunal ils présentent des actes en bonne et due forme, tandis que leurs adversaires ne se prévalent que de l'occupation. Les Aït Abdallah ou Sa'id se montrent, lors de tous ces conflits, opposés à toute concession, même réciproque ; ils ont trop eu l'habitude de voir les autres parties toujours prêtes en paroles à souscrire à tous les engagements avec l'intention secrète de les rompre dès que possible.

Les tribus voisines, accoutumées à exercer une sorte de suzeraineté condescendante à l'égard des marabouts, ne sont pas loin de considérer comme injuste que ceux-ci veuillent s'affranchir d'une vassalité qu'ils

ont, jusqu'ici, supportée sans réaction mais dont ils faisaient évidemment tous les frais. Ils arguent que les actes présentés par les *igurrāmen* ne furent jamais que des actes de complaisance, presque de politesse : *arra-n-lkas-n-watay*, acte du verre de thé, disent-ils avec mépris.

Ce mélange de respect et de mépris du berbère pour l'*agurram* est difficile à démêler ; et pourtant, les deux sentiments coexistent. Le Soussi respecte l'*agurram* en tant que personnage religieux ; il le méprise en tant qu'homme. « Ces *igurrāmen* de Dougadir ne sont que des femmes, dit encore aujourd'hui un amghar voisin. Ils n'ont jamais su se battre ». Le marabout est admis comme prédicateur, intercesseur religieux, guérisseur, arbitre et, éventuellement, comme intermédiaire pour des ambassades un peu humiliantes qu'on ne veut pas mener soi-même. Pour le reste, il ne doit pas gêner ; il n'est pas question de le laisser sortir de sa pauvreté et prendre dans le pays plus de place qu'il ne lui est strictement nécessaire pour vivre. Il n'est pas considéré, au fond, comme un « homme libre » et la pacification n'a guère changé, chez les uns et les autres, cette vieille façon de voir.

Elle n'a pas non plus effacé le rôle religieux des Aït 'Abdallah ou Sa'id. Néanmoins, la zaouia tijania est en décadence ; ses ressources ('achour), importantes du temps de la dissidence, ont diminué ; et, surtout, le commandement temporel de la tribu a échu au chef de la confrérie derqaouia rivale.

Si l'influence de Dougadir en tant que centre derqaoui a baissé depuis la pacification, la diminution de prestige est moins nette que pour les Tijaniin et la zaouia fondée par Lhajj 'Ali reste le centre d'attraction de tous les Derqaoua du Sud. Les frères ou neveux de Sidi Mohammed ou Lhajj 'Ali dirigent maintenant deux médersas de l'ordre à Marrakech et en Ida-ou-Tanant. Le moussem annuel de Dougadir groupe encore en moyenne près de deux mille pèlerins venus d'aussi loin que Mogador, Chichaoua et Marrakech vers le nord et que l'oued Draa vers le sud et l'est.

La tariqa derqaouia n'est certes qu'un aspect momentané de l'activité religieuse de la tribu, comme les mouvements regragui et tijani l'ont été jadis. Quelques Derqaoua des Aït 'Abdallah ou Sa'id, très rares il est vrai, se sont liés aux mouvements politiques modernes, et leur activité gagne sur le plan des partis ce qu'elle perd dans le domaine strictement religieux. C'est une voie ; il en est d'autres ; et le poids de la tradition est lourd.

Si le passé est aussi déterminant, c'est que cette tribu n'a pas évolué.

Elle constitue une sorte de fossile vivant, un témoin de la crise maraboutique, témoin qui n'a guère changé depuis cette époque. Même, elle va chercher ses origines religieuses, par l'intermédiaire des Regraga, dans le maraboutisme berbère des premiers temps de l'Islam maghrebin et, peut-être, au delà, dans la période pré-islamique.

Actuellement rien ne risque de hâter l'évolution de la tribu. Le pays des Aït 'Abdallah ou Sa'id est extrêmement pauvre et ne laisse espérer aucune amélioration du niveau de vie, ni par une intensification des cultures, ni par une exploitation plus poussée des ressources du sol. La tribu ne dispose que d'une aire d'extension très réduite, que bornent à tous les points cardinaux des voisins hostiles ou jaloux.

En eussent-ils la possibilité, les Aït 'Abdallah ou Sa'id n'ont guère le courage de sortir de leur misérable condition. Ces marabouts ne sont pas doués, de nature, pour la lutte, qu'il s'agisse d'une lutte guerrière avec leurs voisins, d'une lutte commerciale à la ville, d'une lutte pour la vie dans un pays trop différent du leur, comme la France.

Les rares émigrés ne sont d'aucun poids pour l'évolution de la tribu. Trop pauvres, ils ne peuvent revenir assez souvent — ni même revenir tout simplement — dans leur pays d'origine et y apporter, comme font les autres Soussis, le gain de leurs connaissances nouvelles et de leur argent.

Il leur manque non seulement le courage, mais encore le désir de changer quoi que ce soit. Ce groupement est essentiellement religieux par ses origines. C'est la vie religieuse qui y prime tout ; et celle-ci se montre très révélatrice.

Au siècle dernier, avant que nous n'ayons pénétré dans ce pays, deux ordres religieux s'y étaient développés : tijani et derqaoui. C'est l'ordre tijani, ordre libéral, répandu dans les milieux instruits et dirigeants, souvent francophile aussi, qui a rapidement périclité dans la tribu. La Tariqa derqaouia, plus exaltée, à la fois xénophobe et anarchiste, s'est au contraire développée ; et s'est développée sous la forme extrêmement locale, d'un mouvement derqaoui du Sud, centré sur Dougadir, ne dépassant guère vers le nord Mogador et le Haouz de Marrakech, et n'ayant aucun rapport religieux ni intellectuel véritable avec le reste du Maroc.

Enfin, ce qui, à travers les variations apparentes, fait surtout la pérennité de ce maraboutisme, c'est que celui-ci est héréditaire. De génération en génération, on naît *agurram* ou *tagurramt*, comme on naît homme ou

femme. Toute la stabilité de la famille, du village et de la tribu chleuh vient renforcer la cohésion et le conservatisme de ce groupement maraboutique, pour en faire un des éléments les plus permanents, et les plus caractéristiques, de la montagne berbère.

Lieutenant de Vaisseau Jean Chaumeil.

FIG. 1. — Les deux zaouias de Dougadir : au premier plan, avec sa porte blanche, la vieille zaouia regraguiya ; au fond, vers la gauche, la construction blanche de la nouvelle zaouia, derqaouia. *(Photo de l'auteur.)*

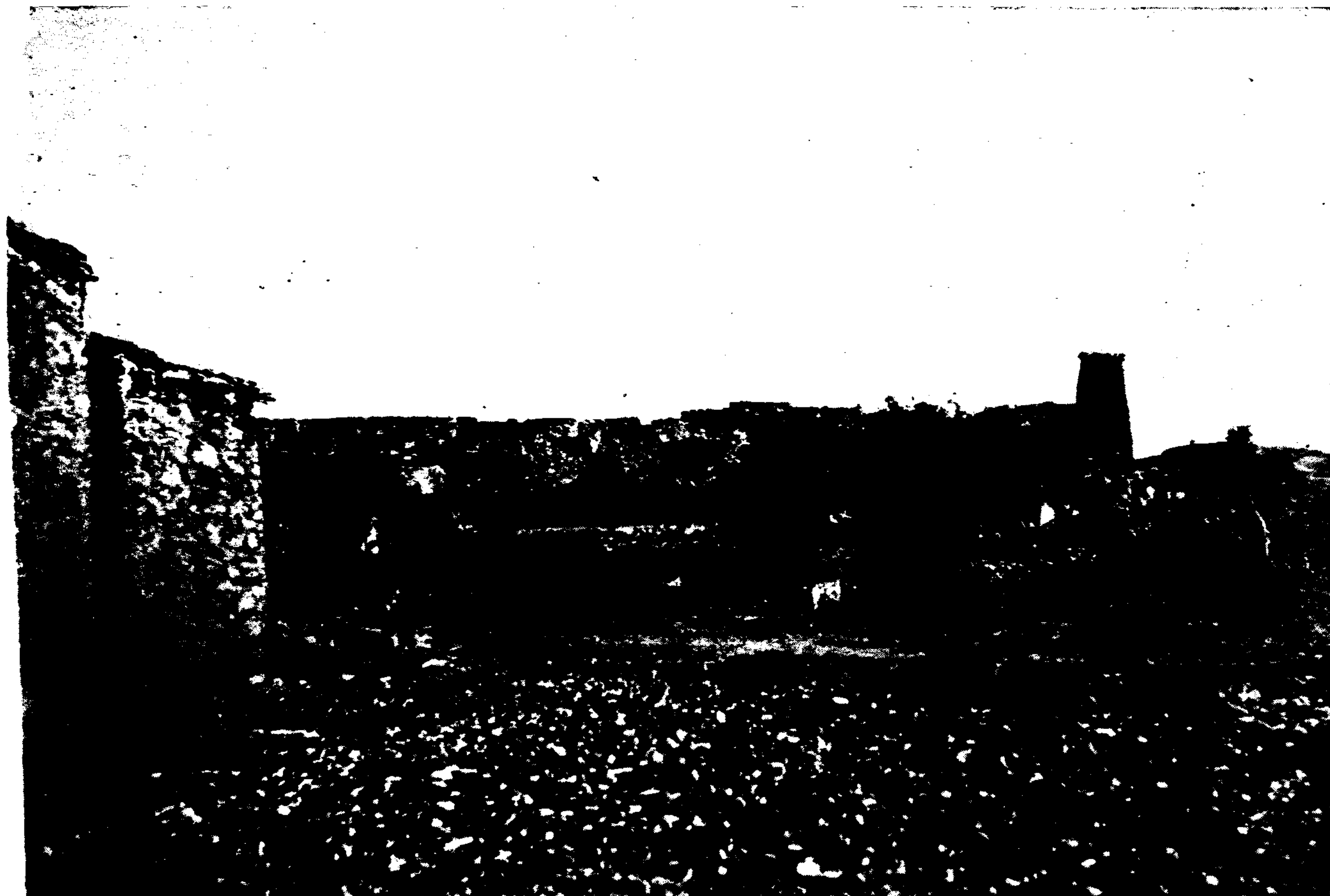


FIG. 2. — Le vieux village de Dougadir et sa tour de guet (architecture de pierre sèche). *(Photo de l'auteur.)*

Pl. II

Fig. 3. — Au bord d'une falaise abrupte, la citadelle en ruine d'Agadir-n-Tiguida. (*Photo de l'auteur.*)

Fig. 4. — **Le village de Tiout, au pied de la falaise de Taguenza.**
(Photo de l'auteur.)

Fig. 5. — Le village de Tafraout. Au premier plan, la piste.
(Photo de l'auteur.)

Communications

A PROPOS DE L'ESTAMPE D'ADRIAEN MATHAM : PALATIUM MAGNI REGIS MAROCI IN BARBARIA (1)

(Vue de la Casbah de Marrakech en 1641)

En 1640, leurs Hautes Puissances, les Seigneurs Etats Généraux des Pays-Bas Unis envoyèrent le capitaine hollandais Antoine de Liedekerke en ambassade auprès d'un des derniers souverains saadiens, Muḥammad Cheikh III. Le graveur Adriaen Matham accompagna l'agent diplomatique et rapporta de son voyage un *Journal* (2) et une série de dessins d'après nature que le colonel de Castries a publiés dans la collection des « Sources Inédites de l'Histoire du Maroc » (3). L'éditeur les a accompagnés de longs extraits de la traduction française du *Journal* et d'une longue introduction critique sur al-Badī', le fameux palais du sultan Aḥmad al-Manṣūr et sur l'œuvre même de Matham (4). Pour ce qui est de Marrakech, cette œuvre comprend deux dessins originaux (Pl. XI) (5) à l'encre de Chine et au pinceau, chacun d'eux encadrés d'un filet, et la magnifique estampe qui fait l'objet de notre étude et qui a été composée plus tard, en

(1) Un magnifique exemplaire de cette estampe se trouve à la Bibliothèque Générale du Protectorat à Rabat (Salle de Droit).

Nous en donnons une photographie (photo 1) (cliché Monuments Historiques, Rabat), d'après le fac-similé publié par le Colonel de Castries (v. *infra*).

Elle a été également reproduite par Champion (P.), *Rabat et Marrakech* (Les villes d'art célèbres), Paris, 1926, p. 110.

(2) *Voyage d'Adriaen Matham au Maroc*, 1640-1641, publié (en français) pour la première fois avec notice biographique de l'auteur, introduction et notes par Ferdinand de Hellwald, La Haye, 1866.

(3) Première série, *Dynastie Saadienne*, « Archives et Bibliothèque des Pays Bas », t. IV, Paris, 1913.

(4) *Idem*, pp. 570-583.

(5) L'un d'entre eux vient d'être republié. Caillé (J.), *La Petite Histoire du Maroc*, 1re série, Casablanca, 1950, Pl. VI, p. 128.

Europe, « au vif creon sur du papier, et gravez du cuivre ». Un beau facsimilé, avec la notice d'origine, orne le frontispice de la publication (Pl. I)(1).

Pour l'intelligence des vues de Matham, le comte de Castries a également donné dans le même travail un plan schématique de Marrakech (Pl. XIII), où il a rapporté approximativement ce qu'il croyait être les positions respectives des principaux édifices de la ville représentée par le peintre. Le croquis est aujourd'hui absolument inutilisable, car l'interprétation de la gravure ne répond plus à l'état de nos connaissances sur la vieille capitale du Sud marocain. Le savant éditeur avait du reste reconnu dans un rapport de mission (2) que notice et plan étaient gravement erronés, et il pensait que le regretté Pierre de Cenival remettrait les choses en place dans le travail qu'il préparait sur la casbah de Marrakech (3).

Un document d'une valeur exceptionnelle est, par ailleurs, venu lever tous les doutes au sujet de l'interprétation à donner à l'estampe de Matham.

Il s'agit du plan manuscrit portugais, daté de 1585, que le R. P. Henry Koehler a publié (4), et qu'il a utilisé et republié (5) dans une étude sur cette même casbah. Il est étonnant que le R. P. Henry Koehler, qui ne pouvait ignorer les travaux du colonel de Castries, n'ait pas songé à rectifier lui-même les conclusions et le schéma de l'éditeur. Quoi qu'il en soit, nous pouvons affirmer aujourd'hui, comme il ressort du plan retrouvé par le R. P. Koehler, du croquis (6) que nous publions, et même du profil de la chaîne de l'Atlas qui garnit le fond de l'estampe, que le peintre Matham ne se trouvait pas à l'ouest de la ville de Marrakech, mais dessinait d'après nature, sans aucun doute, d'un point haut du nouveau mellah (7) de Marrakech, situé à l'est de la casbah. On ne voit pas d'ailleurs en quel lieu l'artiste hollandais aurait pu travailler plus à l'aise car, en ce temps, comme il y a encore quelques décades, il fallait, à Marrakech, être dérobé

(1) Cette estampe avait déjà été publiée en France. Voir *(infra)* appendice.

(2) Aimablement communiqué par M. P. de Cossé-Brissac, Conservateur de la Section Historique du Maroc à Paris.

(3) Nous avons repris cette étude depuis quelques années sur les encouragements et avec les conseils de M. H. Terrasse, Directeur de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines et Inspecteur des Monuments Historiques du Maroc.

(4) Koehler (R. P. Henry), *Relation de la vie et de la mort de sept jeunes gens* (traduite sur le manuscrit portugais et annotée par le), Rabat, 1937, p. 64.

(5) Koehler (R. P. Henry), *La Kasba saadienne de Marrakech* d'après le plan manuscrit de 1585, « Hespéris », tome XXVII, 1940, fasc. unique, pp. 1-21 (article reproduit dans le « Bulletin de l'Enseignement Public au Maroc », avril-juin 1943, n° 176).

(6) Croquis établi par mon ami Raymond Duru, Inspecteur Régional de l'Urbanisme à Marrakech, que je remercie bien vivement (Photo II) (Cliché Monuments Historiques, Rabat).

Les points B (Palais du Badi'), C (minaret de la mosquée de la Casbah), D (tombeaux saadiens), G (vergers = aguedal), H (synagogues), K (porte ancienne du Mellah), étaient faciles à fixer.

Les points E (demeure des femmes du Roi) et F (demeure des concubines) ont pu être établis grâce au plan portugais de 1585 publié par le R. P. Koehler.

La courtine et les tours de la face nord en trait plein correspondent à celles de la photographie (photo III) (Cliché Monuments Historiques, Rabat) que nous publions.

(7) Créé par le Sultan saadien Moulay Abdallah (1557-1574).

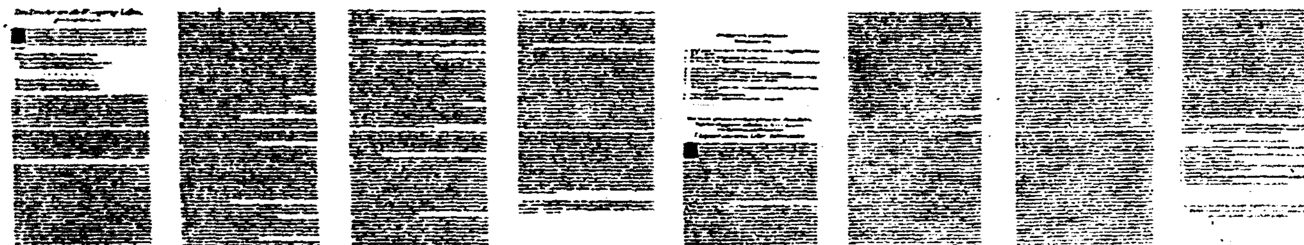


Fig. 1. — **Reproduction du fac-similé** (*Cliché Castries*) de l'estampe de Matham **et de la notice** s'y rapportant (Réduction très importante).

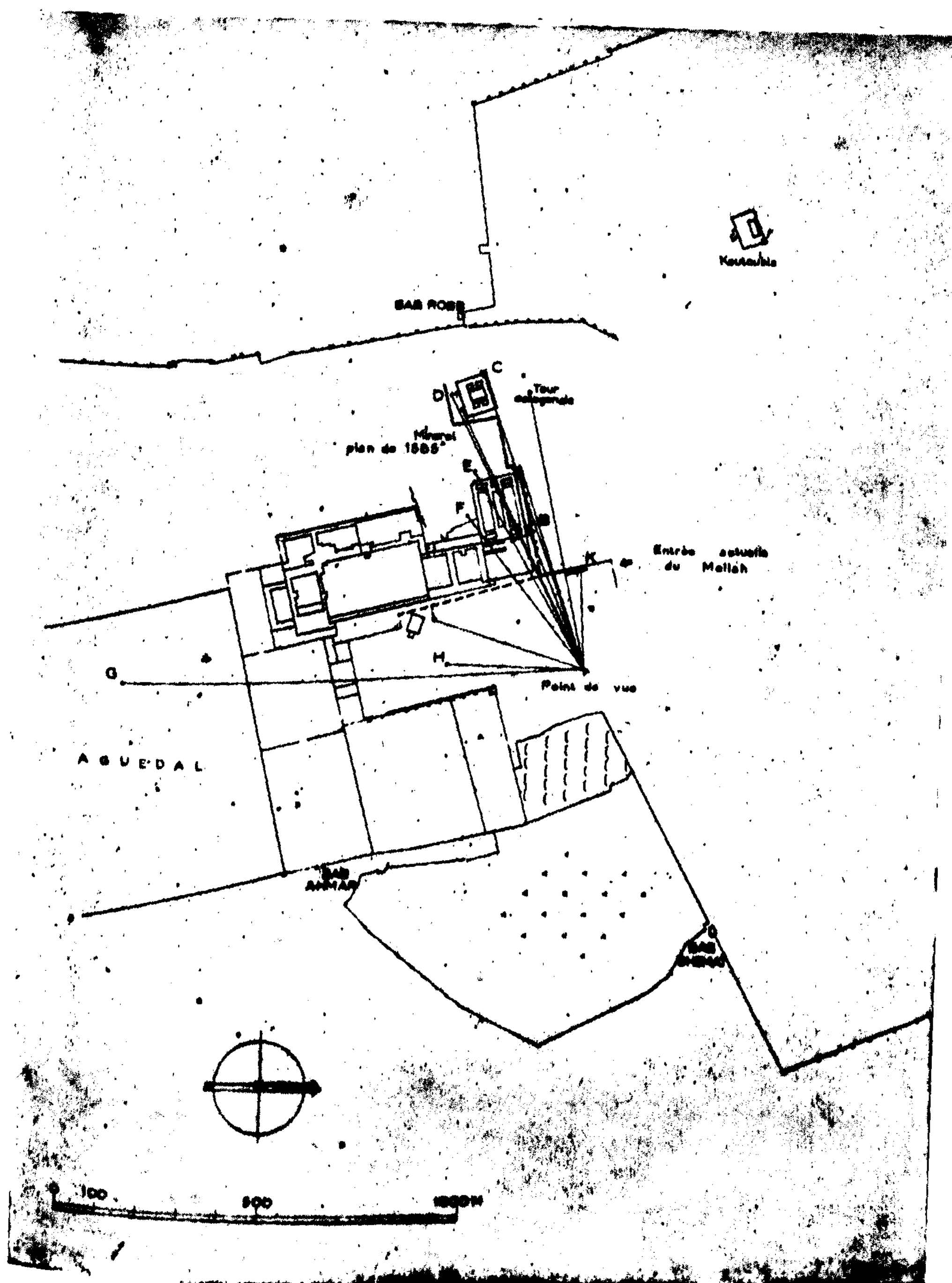


Fig. 2. — Croquis de R. Dunu déterminant la position d'où dessinait Matham
(Voir note 11).

à la vue des Musulmans pour se livrer au plaisir du dessin. Et on sait aussi que, sous les Saadiens, les envoyés et représentants diplomatiques européens étaient régulièrement logés dans la Juiverie comme ce fut précisément le cas pour le capitaine de Liedekerke. On peut donc affirmer que la vue générale n'est pas, comme le croyait le comte de Castries, celle de la ville de Marrakech vue de l'ouest, mais plus simplement, comme son titre l'indique, celle de son palais royal (la Casbah) vu de l'est.

Il reste une difficulté d'importance ! c'est la présence insolite au milieu du « Palais Royal » (et de l'estampe), de la tour haute et carrée « où le roi peut monter avec son cheval ». Cette disposition existe bien à Marrakech dans le minaret de la Koutoubia, mais il est impossible de songer à identifier les deux édifices. Le problème est donc de savoir si cette tour a ou n'a pas existé. A ma connaissance aucun texte n'en parle, et on ne la retrouve pas dans le plan Koehler, antérieur, il est vrai, de cinquante-six ans. Ce qui complique le problème, c'est que presque tous les artistes qui ont, depuis 1641, essayé de représenter Marrakech se sont largement inspirés de la gravure de Matham, et, souvent, l'ont servilement et malhonnêtement copiée (voir appendice).

Il s'en trouve pourtant un qui nous a laissé un travail original, c'est le consul danois G. Host, dans son *Efterretninger om Marokos og Fes, samlede der landee fra 1760 til 1768* (1), relation qui a été traduite en allemand et qui mériterait de l'être depuis longtemps en français (2). Sur les deux vues générales qu'il a publiées dans son livre, l'une de la ville, l'autre de la Casbah, nous pouvons retrouver facilement tous les hauts minarets de Marrakech, mais il est absolument impossible de retenir le moindre détail en faveur de l'existence de la grande tour de Matham — qui aurait donc déjà disparu à cette époque, si elle a vraiment existé.

Dans ces conditions, ne serait-il pas plus simple de penser que Matham a voulu équilibrer son estampe aux dépens de la vérité (et de la Koutoubia) en exagérant la hauteur d'un bâtiment intérieur de la casbah saadienne ? Le minaret de la mosquée royale, par exemple, que le plan portugais de 1585 signale à peu près au centre du palais, ou encore un de ces silos à deux étages dont nous parle Marmol « où l'on resserait le bled (...) avec un escalier en dehors, fort large et sans marches, par où montaient les bestes chargées de bled » (3).

Ce procédé d'exagération, nous le retrouvons ailleurs et singulièrement sur la pl. XIII du même tome des « Sources Inédites » (4) : *Vue de Rabat*

(1) Copenhague, 1779, pl. V et VIII.

(2) Une traduction française dactylographiée due à M. POLAK se trouve à la Section Historique du Maroc, à Paris.

(3) *L'Afrique*, de MARMOL, de la traduction du Sieur d'ABLANCOURT, tome II, p. 55, Paris, 1667.

(4) De CASTRIES, 1re série, *Dynastie Saadienne*, Pays Bas, t. IV, entre les pp. 584 et 585.

(Nouveau Salé). Là encore, la célèbre Tour Hassan disparaît, comme à Marrakech la Koutoubia, au profit d'une énorme bâtisse qui aurait été construite sur la falaise, à l'embouchure du fleuve. Or « quand on est à quatre ou cinq lieues de Salé, dit, en 1742, Bougard (1), Lieutenant sur les vaisseaux du Roi, de quelque bord que l'on vienne on voit la grosse tour d'Assen qui est en dedans de la rivière de Salée », et ce fait d'expériences est confirmé en 1896 par une publication officielle (2) qui explique que le plus élevé des minarets de Rabat, « haut de 76 mètres au-dessus du niveau de la mer, est la tour d'Hassan et qu'il se trouve dans l'est de Rabat, sur une falaise qui a environ 21 mètres d'élévation, et qui peut se voir de 15 à 18 milles de distance ». En admettant que les longues vues marines aient reçu beaucoup de perfectionnements, de 1641 à 1742, puis de 1742 à 1896, on ne peut douter que Matham ait vu la Tour Hassan et l'ait systématiquement éliminée de son dessin au profit d'une autre bâtisse de premier plan que M. J. Caillé, dans ses recherches si scrupuleuses (3), n'a pas plus retrouvée que moi-même n'ai retrouvé la grande Tour du Palais Royal de Marrakech. Il semble donc assuré que le peintre hollandais n'a pas été toujours, comme le croyait P. de Cenival, « d'une minutieuse exactitude » (4) et que le problème posé plus haut sur l'existence de cette tour carrée doive être résolu par la négative.

L'estampe de Matham n'en conserve pas moins un intérêt historique évident. Elle confirme le plan Koehler qui la confirme elle-même, et reste pour l'histoire monumentale de la casbah de Marrakech une rare aubaine dont, en quelques lignes, nous voudrions montrer l'importance.

Matham ne nous apprend rien sur la médina, bien entendu. On devine seulement que ville commerçante et ville impériale sont séparées comme elles l'ont été jusqu'au XIXe siècle, non seulement par une solide muraille, mais aussi par des jardins, les deux « Riad Zitoun » d'aujourd'hui, où les Saadiens lotirent, dit-on, des réfugiés andalous. Deux minarets, chacun d'eux surmontés d'un croissant, bordent l'estampe à droite ; s'ils ont existé, ils ne correspondent plus à rien aujourd'hui. Ces croissants sont du reste bien douteux, même si l'on songe aux goûts turcs des Saadiens.

Le mellah, en 1641, était bien loin d'être entièrement construit comme il l'est aujourd'hui. Peut-être portait-il encore les marques de la grande

(1) *Le Petit Flambeau de la Mer, ou Véritable Guide des Pilotes côtiers*, au Havre, dernière édition, 1742, p. 363.

(2) *Instructions nautiques sur la côte occidentale d'Afrique* (du Cap Spartel à Sierra Leone) collationnées par le Service des Instructions Nautiques du Service Hydrographique de la Marine, 1896 (voir à l'index Salé et Rabat).

(3) CAILLÉ (J.), *La ville de Rabat jusqu'au Protectorat français*, vol. 1, textes pp. 215-216, Paris, 1949.

(4) « Sources inédites de l'Histoire du Maroc », 1re série, *Dynastie saadienne*, Portugal, p. 128, n. 2.

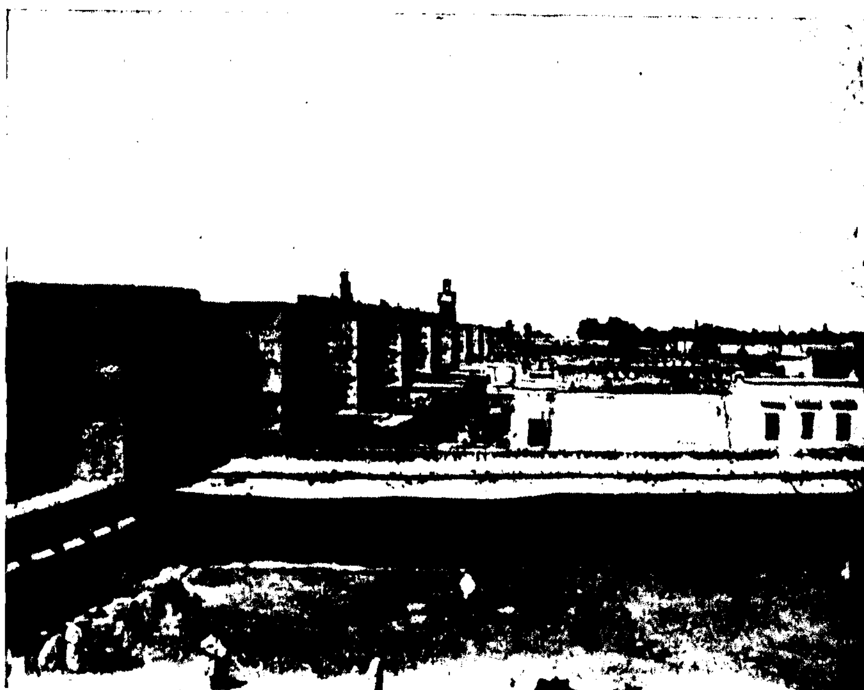


FIG. 3. — Photographie de la muraille longeant le palais du BADI (à gauche trait plein en B sur le croquis). Dans le fond : le Minaret de la Mosquée de la Casbah (C).

FIG. 4. — Vue de Marrakech d'après la gravure publiée par E. VENTORA en 1860.

inondation de 1639 (1). Il ne formait plus qu'un îlot entouré de murs au sud du grand quadrilatère qu'il occupe actuellement, et qu'il a dépassé par des agrandissements sous le règne de Moulay Hasan, à la fin du XIXe siècle. Il était séparé de la forteresse par une longue muraille et par un fossé, creusé peut-être un siècle plus tôt par le premier sultan saadien, Aḥmad al-Aʿraj (2). Le souvenir en est resté encore au mellah. La rue qui l'a remplacé, après comblement, porte le nom de *derb leḥfîr* (la rue du fossé) (3). La synagogue signalée avait déjà la forme des synagogues d'aujourd'hui.

La forteresse impériale a belle allure. La courtine et les tours barlongues de la face nord qui se profilent en perspective fuyante se sont conservées jusqu'à nos jours, comme le montre la photographie que nous publions (Pl. III), mais avec d'importantes restaurations réalisées au XVIIIe siècle et qui ont fait disparaître les merlons pyramidaux.

La belle et massive mosquée almohade porte ses légendaires boules d'or et les coupoles des Tombeaux Saadiens sont terminées, ce qui est une précision utile. On sait si peu de chose sur la construction de cette nécropole !

On ne peut savoir si le fossé qui séparait médina et Casbah sous les Mérinides existait encore (4).

Sur la face est, la muraille a aujourd'hui complètement disparu ; une tour s'est peut-être conservée près de la mosquée Berrima : plus au sud, la courtine semble avoir été reconstruite, sans doute au XVIIIe siècle. La gravure nous montre que dans l'angle nord-est de la Casbah, une porte a été murée. Cette indication peut avoir des conséquences imprévues sur l'identification des anciennes portes de Marrakech que nous entreprenons dans un ouvrage étendu sur le développement historique de la ville. Serait-ce Bab Ṣāliḥa ?

Quant au fameux palais al-Badîʿ, dont une partie apparaît nettement au nord et dont le mur d'est dépasse légèrement la muraille, avec de la bonne volonté, on peut retrouver les quatre tours d'angles que lui donne le plan Koehler, qui semble en avoir exagéré la hauteur. Mais on distingue nettement la chambre haute, sous le toit de laquelle, d'après les vers rapportés par la *Nozhat al-Hadi*, « Castor et Pollux s'étaient réfugiés », et d'où Mūlāy Aḥmad al-Manṣūr, l'Aurique, considérait « les rois comme des esclaves et l'univers entier comme son domaine » (5) et pouvait admirer

(1) G. VAJDA, *Un Recueil de textes historiques judéo-marocains*, « Hespéris », tome XXXV, 1948, 3-4 tr., p. 350, et tiré à part, Paris, 1951, « Collection Hespéris », XII, p. 44.

(2) R. RICARD, « Sources inédites de l'Histoire du Maroc », 1re série, *Dynasties aadienne*, Portugal, Paris, 1948, tome III, pp. 440 et 448.

(3) A Tanger aussi, on a construit sur l'emplacement de l'ancien fossé de la forteresse. Voir *Tanger, Villes et Tribus du Maroc*, Paris, 1921, p. 132.

(4) IBN KHALDOUN, *Kitâb al-'Ibar*, Texte arabe, édit. de Slane, Alger, 1851, t. II, p. 514.

(5) EL OUFRANI, *Nozhet al Hadi*, traduction Houdas, p. 188.

la merveilleuse vue de l'Atlas, et la « grande renommée verges nommé Montceraet » (l'aguedal d'aujourd'hui), qui était donc bien au sud du Palais.

Enfin, détail précieux, l'œuvre de Matham, comme le plan Koehler, témoigne que la vieille tour hexagonale, située aujourd'hui dans l'Arset al-Maach, faisait bien partie, avec une sœur située plus à l'ouest, de l'enceinte de la Casbah saadienne, qui, sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, n'était probablement pas autre chose que l'enceinte almohade.

APPENDICE

J'ai retrouvé un certain nombre de gravures publiées depuis 1641 et qui ne sont que des copies plus ou moins fidèles de celle de Matham. Elles sont donc à signaler comme dénuées d'intérêt archéologique. Ma série n'est certainement pas exhaustive — pour s'en convaincre, il suffira de se reporter à l'ouvrage de PHILLIPS : *A List of Geographical Atlases* Library of Congress, Washington), qui donne dans son quatrième et dernier tome une longue liste des vues connues de Marrakech et de son Palais Royal (Qasbah).

DAPPER (Dr. O.), *Naukenrije beschrijvinge der Afrikaensche Gewesten von Egypten, Barbaryen, Lybien...*, Amsterdam, 1676, in f°. Le privilège est daté de 1668. La gravure représentant le palais de Marrakech avec légendes en hollandais et en anglais est placée entre les pages 214 et 215. C'est la gravure de Matham retournée en contre partie.

Selon PLAYFAIR et BROWN (*A Bibliography of Morocco*, n° 239), ce serait la 2e édition. Il existe donc une édition de 1668 que je n'ai pu consulter.

Une traduction française, *Description de l'Afrique*, a paru à Amsterdam en 1686, in f°... La gravure (34 × 26), représentant la Cour Royale avec une partie de la ville de Maroc (1) est à la p. 130. Elle est gravée avec la même planche que l'édition hollandaise, mais les légendes anglaises ont été grattées sur la planche et remplacées par un texte français. Le texte hollandais subsiste.

Une traduction allemande a été publiée en 1670-1671. Je n'ai pu la consulter.

OGILBY (J.), *Africa : Being an accurate description of the regions of Egypt, Barbary, Lybia...*, Londres, in f°, 1670.

La vue *The royal palace, with part of the city Morocco*, p. 164, paraît gravée avec l'aide de la planche qui a servi au Dapper hollandais. Légendes en hollandais et en anglais. (Il n'y a peut-être pas de texte anglais sur la 1re édition de Dapper — qui aurait été alors ajouté par Ogilby).

(1) Reproduite dans la revue « France-Maroc », Paris, 15 janvier 1919, p. 4, par P. CHAMPION (v. *supra* n. 1) p. 109 et dans la « Revue Maritime », Paris, octobre 1948, p. 1667.

Allain Manesson Mallet, *Description de l'Univers,* 5 vol. in-8°, Paris, 1683. Traduit en allemand en 1684 sous le titre de *Schreibung... Weltkreiss,* Franckfurt am Mayn.

La gravure représentant *Marock* (1) constitue la planche 12 du vol. III.

Pet. Schenk, *Marocco, Bocanum Hemerum Ptolomaei, regni cognominis Metropolis...* Je n'ai pas vu l'ouvrage mais simplement une reproduction de la vue de Marrakech (25 × 19). En bas, à gauche, Pet. Schenk, et à droite Amsteld C. P. D'après Phillips (v. *supra*), à dater de 1702. Copie directe de Matham.

Dargenville, *Topographie de l'Univers.* Tome XII — Afrique, Amérique. Dressée par M. D., Conseiller du Roy, Maître ordinaire en sa chambre des Comptes (entre 1715 et 1740). On y trouve deux vues (2) :

1° Reproduction exacte de l'estampe de Matham, mais retournée en contre partie. Légendes en français (34 × 26).

2° Reproduction de la gravure de Dapper avec légendes en hollandais, retournée en contre partie également.

Homano (I. Ch.), *Carte* (50 × 58). *Statuum Maroccanorum Regnorum mempe Fessani Maroccani* etc. Noribergoe, 1728.

En bas et à gauche de la carte on a placé une vue : *Der Stadt Marocco Groester Theil samt dessen,* Koeniglichen, Hof. (11 × 27).

Il y a un texte explicatif en allemand. Copie de Dapper.

Lemprière, *Voyage dans l'Empire de Maroc et le Royaume de Fez,* fait pendant les années 1790 et 1791. Traduction de l'anglais par M. de Sainte Suzanne, Paris, 1801, in-8°.

La gravure *Le palais et une partie de la ville de Maroc* (16 × 10) se trouve entre les pp. 152 et 153. En bas, on lit : « *Brion aqua forti* terminé par Racine. » (3)

La dimension de la grande tour du palais est exagérée. On ne peut pas en conclure que la tour en question existait en 1790 ou en 1801. La gravure est une simple copie de Dapper.

Alarcon (D. Pedro Antonio de), *Diaro de un testigo de la guerra de Africa,* Madrid, 1859, p. 301 (21 × 14) (2e édit. en 1880). Copie de Matham.

Ventora (Evaristo), *Historia de la guerra de Africa,* Barcelone, 1860, 2 vol., 1480. *Vista de la Ciudad de Marruecos,* Tome I, entre les pp. 6 et 7 (22 × 16). Cet ouvrage n'a pas été cité par Playfair et Brown. Jolie

(1) Reproduite dans la revue « France-Maroc », Paris, 15 octobre 1918, p. 339.
(2) Renseignement amical du capitaine R. Proudhom, du Service historique de l'Armée, à Vincennes.
(3) Reproduite par Savine (A.), *Le Maroc il y a cent ans,* Paris, 1911, p. 77.

lithographie signée Felipo. Copie de Dapper. Voir la photographie (IV) que nous en donnons (cliché Monuments Historiques, Rabat).

Lanier (L.), *L'Afrique, Choix de lectures de Géographie,* Paris, 1884, *Vue de la ville de Maroc,* p. 47 (8 × 14). Copie de Ventora [1].

Gaston Deverdun.

(1) MM. Riche et Busson ont bien voulu relire et corriger ce petit travail ; je les en remercie cordialement.

L'HISTOIRE DU MAROC DE HENRI TERRASSE [1]

Tous ceux qui s'intéressent à la connaissance du Maroc, à un titre quelconque, ou pour des raisons pratiques comme certains administrateurs, ou pour les besoins généraux de la recherche scientifique, ou pour la noble curiosité de la haute culture, ont été profondément reconnaissants à M. Henri Terrasse : en nous donnant cette belle et précieuse histoire du Maroc qui, imprimée par Plon, vient de paraître aux Editions Atlantides de Casablanca, il a comblé une lacune qui se faisait péniblement sentir. Le jury qui a attribué à cet ouvrage le Prix du Maroc pour 1951 n'a pas seulement voulu lui assurer l'audience d'un plus large public que des spécialistes, mais aussi, et surtout, exprimer à l'auteur la reconnaissance des amis du Maroc et de l'histoire. Un jury marocain ne pouvait avoir la prétention de rien ajouter à l'autorité de M. Terrasse : correspondant de l'Institut, professeur titulaire à la Faculté d'Alger, spécialiste de l'histoire de l'art musulman et de l'histoire du Maroc, l'éminent directeur de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, chargé de la Conservation des monuments historiques, est doué d'une infatigable activité qui est capable de s'exercer avec le même bonheur sur le plan administratif et dans la recherche scientifique, ce qui le qualifiait d'une façon toute particulière pour le rôle de Délégué du Comité national de la recherche scientifique. En face de tous ces titres, le Prix du Maroc paraît une récompense si modeste que l'ordre des valeurs s'en trouve visiblement renversé : c'est le lauréat de 1951 qui jette un lustre nouveau sur le Prix au profit des futurs bénéficiaires.

On ne croit pas ainsi céder à une amitié de trente ans. Le rappel des titres divers et éclatants de M. Terrasse a pour but de faire comprendre pourquoi une histoire complète du Maroc ne pouvait guère être menée à bien par d'autres que lui. Qu'on se représente les exigences d'une telle œuvre : une maîtrise de la méthode historique qui ne saurait être dissociée de la plus vaste culture ; la possibilité d'utiliser à la fois et de recouper les sources européennes et les sources arabes ; la connaissance directe et approfondie non seulement du Maroc mais des pays qui en sont géographiquement et historiqeument inséparables, d'un côté l'Espagne, de l'autre

(1) Henri TERRASSE, *Histoire du Maroc*, 2 vol., VIII + 420 pp. et 510 pp. 11 cartes dans le texte. Editions Atlantides, Casablanca.

tout le Maghreb et l'Orient musulman ; enfin dans l'état actuel et encore insuffisant de la recherche, l'avantage d'avoir vécu au jour le jour les progrès de l'exploration scientifique.

La rencontre du moment et d'un auteur était une chance car l'histoire du Maroc, si nécessaire, n'était pas seulement à écrire, mais vraiment à créer. Depuis un demi-siècle, beaucoup de travaux de détail ont vu le jour, en particulier les précieuses notes qui commentent les textes réunis dans la *collection de documents inédits* de Castries. Mais ces précisions limitées demandaient à être incorporées dans la trame continue de trois millénaires d'histoire selon les règles de la critique moderne. Au lieu de pouvoir s'appuyer sur des devanciers, la méfiance devait être sans cesse en éveil. Les écrivains arabes — et quelques Européens trop dociles à leurs sources — ont surtout réussi à mettre en circulation dans un monde demi-cultivé des erreurs et ces faits déformés qui sont plus graves que des ignorances : la littérature touristique en a vulgarisé d'autres. Ainsi le raid audacieux, mais sans portée durable, du renégat Jouder sur Tombouctou a été transformé en une mirifique aventure des mille et une nuits ; Moulay Ismaïl est le Louis XIV marocain comme ses lourdes constructions et les murs ruineux de Meknès évoqueront le palais de Versailles. Il était indispensable de déchirer le voile tissé par l'hagiographie ou par la courtisanerie intéressée des serviteurs du makhzen afin de voir les réalités, la vie, souvent agitée mais toujours émouvante, des populations marocaines. Les meilleurs amis de celles-ci ne sont pas les flatteurs qui les auréolent « d'une atmosphère de légende dorée », car selon la forte expression de M. Terrasse, « c'est trahir un peuple que de lui présenter une image embellie et fausse de son passé. »

La mise en œuvre de la masse des matériaux accumulés par un demi-siècle de recherches, la loyale constatation des obscurités irrémédiables et par suite l'obligation de ne pas trop masquer l'appareil critique pouvaient nous valoir, ou même devaient normalement nous valoir une œuvre de science assez lourde, aussi complexe et fatigante que son objet pour les non-initiés. Au contraire ces deux volumes qui totalisent un millier de pages composent une œuvre alerte, susceptible d'être lue avec agrément par un très grand public, possédant au maximum, entre autres qualités, aération et lumière. Composition, mode d'expression, talent personnel ont assuré cet heureux résultat.

L'intelligence de l'auteur ne s'est pas bornée à dominer les faits de l'extérieur. Il semble qu'elle se soit comme intégrée à leur masse, *mens agitat molem*, si bien que le lecteur a l'illusion flatteuse de créer personnellement son fil d'ariane à mesure qu'il avance dans sa lecture. C'est là une réussite « magistrale », au sens figuré ou le plus habituel de l'épithète, mais d'abord au sens étymologique.

La belle clarté de la composition et de l'exposition est la récompense du « métier », comme on dit qu'une belle œuvre est faite de main d'ouvrier. On peut être un authentique savant et manquer de ce don particulier qu'est une certaine netteté vigoureuse dans l'expression orale ou écrite des idées. Ce don ne se délivre pas avec les parchemins de l'université ; mais il se développe avec la pratique de l'enseignement, avec l'effort journalier pour rendre légère, et assimilable par d'autres esprits, la connaissance acquise d'abord par le maître péniblement. Henri Terrasse, malgré de multiples et plus brillantes occupations, n'a jamais voulu renoncer entièrement à instruire oralement. Nous y avons peut-être perdu une monographie de science pure, nous y avons gagné une irremplaçable *Histoire du Maroc.*

Avant d'écrire cette *Histoire*, H. Terrasse l'a « parlée », de semaine en semaine, de mois en mois, d'année en année, faisant sur ses auditeurs l'essai de l'intelligibilité de chaque partie, ne fixant la forme écrite qu'après les épreuves répétées de la leçon orale, de sorte que chaque chapitre a été bien des fois corrigé. Pour le lecteur ordinaire il ne reste qu'une impression de limpidité facile. Un peu d'expérience professionnelle révèle le long effort caché qui a permis ce résultat ; c'est le cas de toute œuvre d'art, il ne suffit pas de savoir de quoi ou comment elle est faite pour être capable de la faire. De quoi est-ce fait ? — D'une association intime entre la chose qu'on observe et l'idée qui explique, de la perception nette du détail précis sans que l'ensemble ait été perdu de vue, de l'application spontanée et réfléchie des règles cartésiennes, décomposition de la difficulté en parcelles, « faire partout des dénombrements et des revues générales... », enfin d'une marche progressivement ascendante vers un haut lieu de l'esprit qui, pressenti, espéré, n'en révèle pas moins brusquement la splendeur des vastes horizons spirituels. Une main ferme vous guide, cependant qu'une voix claire vous avertit : « Attention, vous remarquerez que... ». Puis le paysage se déroule comme de lui-même. Et quand vos yeux sont encore pleins des images colorées la voix reprend : « Vous avez pu voir que... et c'est pourquoi... »

Nous trahissons la méthode en l'analysant aussi lourdement comme si nous rétablissions l'échafaudage d'un édifice achevé et paré. Le lecteur ne peut apprécier que la beauté finale, malgré le maintien, parfois, de quelques avis charitables comme : « Avant de résumer ces fastidieuses agitations, il convient d'analyser les forces de désordre dont l'action ruina si longtemps toute tentative de paix » (2e vol., p. 279). Cette analyse est toujours si pénétrante, si fortement liée que le lecteur, incapable de résister à un enchaînement auquel il a comme participé, aurait quelque tendance à achever la conclusion par un C.Q.F.D. qui dépasserait à tort le désir de

l'auteur, historien trop véritable pour croire à la rigueur mathématique des déroulements historiques.

L'œuvre est aussi vigoureusement charpentée dans chaque partie ou chaque subdivision que dans l'ensemble, ce qui contribue à la double impression de solidité et d'aération, les articulations d'autre part étant si heureusement dégagées des faits eux-mêmes que la monotonie de certaines répétitions nécessaires est évitée. A la satisfaction de l'esprit qui suit facilement le cours des événements et comprend sans effort s'ajoute l'agrément de la lecture. Celui-ci ne naît point d'une vaine littérature, mais de l'adéquation parfaite de la forme et du fond, de la claire rapidité du récit : pas de « couplets » avantageux, mais, toutes les fois qu'il est utile, un tableau où sont ramassés, avec une concise précision, les traits fondamentaux d'une époque, d'une action collective. Récits, tableaux et analyses achèvent enfin d'être éclairés par des formules vigoureuses et suggestives, souvent condensées en antithèses qui les gravent dans l'esprit :

« Moins encore qu'un Etat, le Maroc n'a réussi à devenir une nation. »

« Les populations berbères sont restées aussi attachées à leur indépendance que fidèles à leur foi. »

« Au matin des temps modernes le Maroc va s'enfermer avec un soin jaloux dans un Moyen Age paradoxal. »

« Si la dynastie se maintient, le pays se morcelle. »

« Loin de trouver la liberté dans sa réclusion volontaire, le Maroc ne fit que tomber dans la servitude de son propre passé. »

***

On regrettera que l'imprimeur (responsable de « coquilles » un peu trop nombreuses) n'ait pas placé la table des matières en tête de l'ouvrage : un tel guide, d'une précieuse utilité, ferait en même temps ressortir la fermeté lumineuse de la composition générale. Bien entendu ce serait une gageure antiscientifique de vouloir soustraire l'histoire continue d'un pays à l'obligation d'une division par grandes phases chronologiques. Quoi que l'on pense de la discordance entre le rôle des dynasties et la vie profonde des populations marocaines, la succession des grandes familles souveraines a bien introduit dans l'histoire du pays des coupures dont il faut tenir compte. M. Terrasse n'a donc pas abandonné des divisions traditionnelles ; mais ce n'est pas uniquement sur elles ni sur leur signification chronologique qu'est fondée la répartition de son œuvre en huit livres. Que l'on se place au point de vue du sens véritable de l'histoire marocaine ou de la méthode d'exposition, il est essentiel d'observer que dans une révolution dynastique ce n'est pas le fait, superficiel en lui-même, qui importe, ou sa date, toujours un peu flottante entre une décadence et une ascension, c'est le signe

d'un mouvement des couches profondes ou de la masse, d'un éveil ou d'un réveil dans les forces vives du pays. M. T. a voulu nous faire saisir la nature et les oscillations de ce mouvement, comme il ressort explicitement du titre même donné à chacun de ses huit livres.

Après le Livre I, qui résume tous les siècles passés *avant l'Islam* et le Livre II consacré à la *conquête musulmane*, le Livre III étudie la *formation et l'évolution de l'Islam berbère* et embrasse ainsi non seulement la période idrisside, mais aussi la rivalité, dans le cadre marocain, des dynasties étrangères, Fatimides et Oméiyades, puis la création des petits royautés zénètes. Le Livre IV rapproche Almoravides et Almohades qui ont placé le Maroc à la tête de l'Occident musulman et représentent *l'apogée de l'Islam berbère.* Le Livre V est rempli par l'époque des Mérinides pendant laquelle le problème arabe, posé avec acuité devant le Maroc et non résolu par les souverains zénètes, provoque *le déclin de l'Islam berbère.* Le Livre VI analyse, sous les Ouattassides et les Saadiens, *la crise de l'histoire marocaine* : ce XVI^e siècle où le Maroc manque son destin, est au contraire le moment où le vieux monde occidental prend le grand tournant qui ouvre les temps modernes. Ainsi se prépare la période, sous la dynastie alaouite, du *Maroc isolé et anarchique,* survivance médiévale jusqu'au XX^e siècle, qui fait l'objet du Livre VII.

On voit comment M. T. a mené parallèlement et admirablement concilié la chronologie des faits et leur enchaînement logique. Mais la valeur des explications est fortement complétée par deux parties qui, dégagées par nature du cadre temporel, précèdent et terminent l'histoire proprement dite. En tête, après un avant-propos et la bibliographie, M. T. a placé une *Introduction,* étude géographique et ethnique des forces permanentes de l'histoire marocaine, le pays lui-même et ses habitants, les seuls vraiment autochtones, les Berbères. Le huitième et dernier Livre est une *Vue d'ensemble* : dans cette fresque magistrale sont rassemblées d'une part les données essentielles de chacun des grands problèmes, politique, social, religieux, linguistique, économique de l'histoire marocaine, d'autre part la physionomie spécifique de chacune des régions naturelles et sa contribution particulière à l'évolution commune.

L'ordonnance de cette composition n'a pas seulement le mérite, comme une vue de haut, de projeter la plus vive lumière sur tout le déroulement de l'histoire marocaine. Elle en fait un drame que l'on voit, comme dans une pièce classique, se nouer, évoluer de péripétie en péripétie, vers un paroxysme de crise, et dont le pathétique tient en éveil à la fois l'esprit et la sensibilité. Il faut bien convenir que cette histoire du Maroc, avec ses recommencements perpétuels, l'agitation sans trêve, mais comme « immobile » et monotone, de ses populations communiquerait une sensation de lassitude découragée. M. T. a trouvé moyen de nous en préserver : sa solu-

tion a cette élégance particulière qui consiste à prendre comme point d'appui l'obstacle lui-même et comme retourné. L'ennui fondamental de l'histoire du Maroc c'est qu'elle n'aboutit à rien ; l'impression est toute changée si de cette absence de sens on fait un sens, qui se résume en un seul mot : l'histoire du Maroc est celle d'un prodigieux avortement. Dans son attachement pour le pays, la piété pour certaines formes de sa grandeur passée, M. T. a la pudeur de ne pas répéter trop ouvertement cette expression, mais il la suggère tout le long des chapitres en donnant les raisons du phénomène, parfois un jugement motivé sur les hommes responsables.

Pour bien comprendre la signification de cet avortement il n'est pas de meilleur moyen que de placer en dyptique, à l'opposé de l'histoire du Maroc, celle de la France, la formation de notre patrie. Ce n'est pas un réflexe sentimental, mais un effort d'historien objectif qui fait surgir ce terme de patrie. Même si l'on ne veut pas reprendre l'expression magnifique de Michelet que « la France est une personne », il est incontestable que le déroulement de notre histoire paraît s'être fait dans un certain sens. Ce n'est pas le lieu de résoudre la divergence fondamentale d'interprétation entre un finalisme anthropomorphique et le déterminisme mécaniste. Impression subjective ou explication rationnelle, l'histoire de la France nous montre comment une nation arrive progressivement à prendre conscience d'elle-même : fusion de plus en plus complète de tous les éléments ethniques rassemblés dans un cadre géographique qui devient « la terre des ancêtres » *(terra patria)*, obéissance spontanée ou volontaire à la direction d'un Etat qui évolue lui-même et, de force un peu extérieure incarnée dans un homme ou une famille, finit par devenir une émanation de la nation. Les divers éléments, distingués par l'analyse, sont rassemblés en une synthèse si parfaite que, le mot de France à peine prononcé, tout s'évoque, fondu en une image polyvalente, et la patrie, et le peuple, la nation, l'Etat et une certaine conception du monde et de l'homme qu'il est juste d'appeler l'âme française.

Mais que l'on reprenne, par une abstraction logique, chacun de ces éléments dont aucun n'a complètement fait défaut au Maroc : le drame de son histoire c'est l'impuissance de ses virtualités à se réaliser et à s'unir. La courbe qui, en France, malgré les inévitables et douloureuses dents de scie, donne une résultante toujours ascendante, dessine au Maroc une sorte de « dos d'âne » : ascension du VIIIe au XIIe siècle, apogée sous les Almohades, après quoi descente en saccades. Suivons maintenant, sous la direction de M. T., le développement de cette courbe malheureuse.

***

Des phases et des causes de l'avortement marocain M. T. a donné un tableau et une analyse qui resteront classiques et à l'épreuve de la critique

future : il s'agit, bien entendu, du fond essentiel et non de tel ou tel événement particulier. Mieux que personne M. T. connaît les difficultés d'une documentation sûre et les rappelle à chaque occasion, ne voulant laisser au lecteur aucune illusion sur les « trous noirs » de nos connaissances. Une chance prodigieuse que nous devons à M. Lévi-Provençal a fait découvrir les *mémoires* d'Al Baidaq : nous avons ainsi sur la vie du Mahdi et l'organisation almohade un témoignage authentique et oculaire. Mais c'est là, malgré l'impossibilité des recoupements, un phénomène exceptionnel. Le plus souvent on est obligé de considérer comme « sources » des témoignages de troisième main, postérieurs de plus d'un siècle aux événements. Tout espoir n'est pas perdu : on fait encore des trouvailles dans les manuscrits de bibliothèques privées, dans les Archives de pays européens ; des textes épigraphiques pourront être exhumés. Des obscurités s'éclaireront, des doutes seront levés. Mais la trame solidement établie par M. T. n'en sera pas altérée.

Les forces vraiment décisives de l'histoire marocaine ne sont ni subtiles, ni très nombreuses. Leur permanence, leur manifestation soit chronique, soit par crises aiguës, les révèlent aisément. Antagonistes ou convergentes, elles expliquent le destin manqué du Maroc : mais cet avortement ne fut jamais à l'avance évident ; et il était si peu nécessaire, que la France, en moins d'un demi-siècle, a rétabli une balance favorable. L'échec a été causé surtout par les insuffisances des hommes, de certains individus plus spécialement responsables, mais plutôt des collectivités.

Parmi les constantes de l'histoire marocaines, M. T. a mis d'abord en lumière *les conditions géographiques*. Par rapport aux grands foyers de la civilisation, le Maroc occupe une position excentrique. Entre des côtes inhospitalières et des limites continentales désertiques ou semi-désertiques, il est, sinon isolé, du moins susceptible d'un isolement prolongé. L'articulation du relief dresse au cœur du pays un bloc de montagnes et de hautes terres et détermine un morcellement durable en trois parties : le Maroc atlantique, berceau de l'Etat chérifien, le Maroc montagnard, le Maroc extérieur. Depuis l'expédition du général romain Suetonius Paulinus, la liaison entre ces trois Marocs a été un problème permanent : pour n'avoir jamais pu le résoudre d'une façon durable, les sultans ont été condamnés à remonter ce rocher de Sisyphe pour en être finalement écrasés ; c'est sur sa solution radicale que repose la paix française. Après ce tableau classique, pourquoi M. T. croit-il cependant devoir ajouter : « L'histoire du Maroc a été bien moins déterminée par les conditions géographiques que faite par les hommes ? » Bien sûr ; non seulement aucun géographe ne songe à revendiquer pour sa discipline je ne sais quelle priorité, mais c'est l'antithèse qui produit une gêne. Il n'y a jamais le milieu naturel d'un côté, les hommes de l'autre, hétérogénéité radicale dont l'effet serait impensable : c'est à

une certaine représentation, complexe et variable, qu'ils ont en eux-mêmes de leur milieu que les hommes obéissent. Notre objection n'est pas de mot ou de forme. Il est une certaine conception du déterminisme géographique que vomissent les géographes, car elle ruinerait toute valeur de leur science. Comment un même milieu pourrait-il en effet produire, selon les moments, des effets différents, voire opposés. Or nous espérons bien que les Marocains, aidés par les Français, renverseront complètement les valeurs de leur site géographique.

En second lieu vient *un système de défauts ou de qualités des populations berbères*, certains traits de caractère qui semblent leur être congénitaux, même si en dernière analyse on les pourrait mettre en rapport avec les institutions, le genre de vie et, sous cette forme encore, le pays lui-même imprégnant les âmes par son action continue sur la suite des générations. Tous les observateurs ont noté : le particularisme obstiné qui retrécit l'horizon économique et spirituel à un petit canton ou au groupe patriarcal ; l'égalitarisme démocratique et l'hostilité farouche à tout pouvoir personnel ; l'esprit de clan ou de *lef* qui est d'ailleurs une forme de la résistance à toute dictature oppressive : alors en effet que la solidarité patriarcale tient lieu de civisme, de justice et de morale, sa rupture provisoire par le mécanisme subtil de *lef*, clans et alliances de clans a pour but de maintenir ou établir les équilibres protecteurs de l'indépendance familiale.

Enfin le nœud du drame qui, depuis le début du VIII^e^ siècle rebondit de péripétie en péripétie, c'est *le dualisme arabo-berbère*. La conquête arabe a provoqué dans l'âme marocaine une sorte de déchirement qui s'est manifesté dans tous les domaines, politique, ethnique, culturel, économique. Sur l'importance plus ou moins grande de l'une ou l'autre de ces formes du dualisme, dans telle ou telle circonstance de temps et de lieu, on peut discuter indéfiniment, et de même sur la valeur des solutions momentanées ou fragmentaires qui ont été apportées. Mais on ne peut mettre en doute que le fond essentiel de l'histoire marocaine soit ce dualisme en action. Ce n'est pas là un retour au scientisme simpliste de nos historiens du début du XIX^e^ siècle, qui voyaient dans le grand *clash* des invasions germaniques le principe de l'histoire de la France jusques et y compris les Révolutions de 1789 et de 1830. Cette métaphysique, d'inspiration politique et bourgeoise, n'a rien à voir avec le dualisme arabo-berbère qui est un fait concret, continuellement saisissable ; il explique et justifie les titres mêmes que M. T. a donnés aux grands divisions, voire aux paragraphes essentiels de son ouvrage : *Le Maroc devant le problème musulman, devant le problème arabe, à la croisée des chemins.*

C'est dans la mesure où les dynasties almoravide et almohade avaient imposé une certaine solution qu'elles ont porté le Maroc à un apogée prestigieux. Le Maroc n'a cessé de décliner sous les dynasties chérifiennes qui

se sont pour ainsi dire « installées dans le dualisme », installant avec lui l'impuissance : à la veille du Protectorat, la division en un *bled makhzen* et un *bled siba*, quelles qu'en soient certaines discordances géographiques, se cristallise autour du dualisme arabo-berbère.

Il faut cependant craindre et éviter une confusion. La plus grande erreur que puisse commettre celui qui veut comprendre le Maroc est de confondre islamisation et arabisation, et, dans l'arabisation elle-même les aspects ethnique et culturel du phénomène. L'ouvrage de M. T., espérons-le, débarrassera les esprits de cette source d'erreurs et de maladresses pratiques. L'Islam, à peine introduit, fut adopté par les Berbères marocains et, en dépit des vicissitudes de toutes sortes, ne cessa de gagner en profondeur.

L'islamisation, après le raid stérile d'Oqba, a commencé avec la conquête arabe de 708. Mais on ne peut guère soutenir que la conversion fut une œuvre de pure violence réalisée par les colonnes victorieuses de Mousa ben Nosaïr. L'adoption massive de la nouvelle religion, en dehors de certains mobiles intéressés, atteste sans doute que les Berbères étaient alors en état de disponibilité, de réceptivité religieuse. Est-il téméraire d'en chercher des symptômes dans ces siècles vraiment obscurs qui séparent la fin de l'ordre romain de l'arrivée des Arabes ? Les historiens d'Idris sont d'accord pour attester qu'il s'est heurté à la résistance des Juifs et des Chrétiens, qu'il y avait en particulier des communautés chrétiennes dans le Tadla et dans le Haouz, c'est-à-dire bien au-delà du *limes* romain. Est-ce que cette expansion, en dehors de la Tingitane romanisée, d'un christianisme entièrement coupé de ses sources, ne prouve pas le sourd travail qui avait commencé à détourner les Berbères du paganisme ? La grandeur simple de l'Islam, avec son monothéisme fondamental, l'attachement exclusif à la Parole du Prophète, a en outre facilité son adoption par des populations religieuses et frustes.

Les Marocains d'ailleurs avaient, de la spontanéité de leur conversion, une claire conscience qui sera le principe même de leur grande révolte. On sait en effet que le soulèvement de Maïsara al-Matghari fut causé par les exactions des gouverneurs arabes et en particulier la prétention de Omar b. Abdallah al Moradi de soumettre les Marocains au *Kharadj* : or cet impôt foncier, essentiellement différent des contributions coraniques, consacre la ségrégation des vaincus qui n'échappent à la dépossession complète que par le paiement de cette espèce de location au bénéfice du Trésor de la Communauté musulmane. Le paiement du *kharadj* est le symbole de la servitude. Dans la révolte qui traduit le refus d'acquitter l'impôt, toute l'âme des paysans berbères se révèle : religiosité qui fit accepter l'Islam, mais passion de la liberté qui réveille l'esprit de résistance quand la religion n'est plus qu'un masque de la domination étrangère.

Le rattachement politique, en 708, du Maroc à l'Empire oméiyade d'Orient fut donc violemment remis en question et la rupture, consommée par la défaite de l'armée arabe en 740, est définitive. L'union avec l'Orient n'avait guère duré plus de trente ans. La séparation politique semblait devoir être rendue plus profonde par le ralliement massif des Marocains à l'hérésie kharijite. Mais M. T. montre, sans excès de subtilité, que l'adoption d'une hérésie au lieu d'une pure et simple apostasie, confirmait la solidité de la conversion. Il en sera de même pour les essais de chiisme, motazilite avec Idris, plus radical avec l'influence des Fatimides. Après ces détours, les Marocains reviendront à l'orthodoxie d'autant plus volontiers qu'incarnée dès lors dans des souverains de leur race, elle ne leur apparaît plus contraire à leur indépendance. Ainsi les oscillations d'un pendule ne l'empêchent point d'accuser la position du point fixe à laquelle il tend. Il en sera de même du malékisme qui est sans doute en rapport avec quelque trait spécifiquement berbère car l'échec final de l'enseignement contraire du Mahdi des Almohades prouve la profondeur de l'enracinement malékite.

Mais l'histoire comparée montre que toutes les religions, même les plus triomphantes, ont toujours su faire leur part aux contingences locales ou momentanées. L'orthodoxie sunnite, par sa simplicité doctrinale, laissait aux Berbères toute liberté pour mettre leur marque propre sur l'Islam. Avec le même élan que l'hérésie kharijite ils ont adopté les doctrines soufites, venues d'Orient comme l'hérésie et l'orthodoxie. Le mysticisme soufite, effort du croyant, comme tous les mysticismes, pour se fondre avec son Dieu, a implanté chez les Marocains un Islam plus ardent et plus profond que jadis : mais ils l'ont infléchi dans le sens de leur esprit particulariste, peut-être d'un certain pragmatisme paysan. L'utilité d'intercesseurs tout proches et d'une « voie » certaine vers Dieu a déterminé le pullulement des marabouts et des confréries. La réaction ouahhabite, inaugurée par le sultan Sidi Mohamed au XVIII^e^ siècle n'a guère entraîné qu'une partie de la bourgeoisie citadine et cultivée. M. T. fait judicieusement remarquer que les sultans alaouites n'ont pas eu tellement à se plaindre du prestige des marabouts en tribu, car le « chérifisme » qui a soutenu leur dynastie est une forme du maraboutisme. Et l'on vit, en 1818, le sultan Moulay Sliman battu comme sultan et fait prisonnier par les Berbères Oumalou, mais traité par eux avec honneur comme Chérif.

La vigueur de cet Islam berbère a fait, pendant des siècles la grandeur originale du Maroc. Il assurait en effet la cohésion de toutes ces tribus écoutant en elles-mêmes la Parole du Prophète. Peut-être cette cohésion religieuse aurait-elle, avec le temps, facilité l'accession du monde berbère à une cohésion politique et nationale. Les difficultés étaient réelles et graves, parce qu'il y a, dans l'Islam, un certain totalitarisme auquel la

démocratie berbère est antinomique. Elles sont devenues insolubles par les conséquences de l'arabisation : l'expression de « bédouinisation » employée parfois par M. T. serait plus exacte et prêterait moins à confusion.

L'arabisation a revêtu trois formes, associées et convergentes, mais différentes de nature et d'importance : ethnique, linguistique, politique. Le fond autochtone a été bouleversé par l'arrivée des Arabes Hilaliens complétée par celle des Arabes Mâqil qui, d'abord cantonnés dans le Maroc extérieur, ont peu à peu pénétré dans le Maroc atlantique, soit par infiltration spontanée, soit à l'appel des sultans. L'emploi de la langue arabe est le phénomène qui frappe le plus actuellement ; mais le berbère n'avait reculé que très lentement, du moins avant le Protectorat qui lui est plus fatal que tous les régimes antérieurs. Il importe d'ailleurs de remarquer la différence entre l'arabe cultivé, d'origine andalouse, parlé dans les villes et le Jbel, et l'arabe bédouin des campagnes. L'arabisation politique n'a pas consisté seulement dans l'avènement de dynasties qui invoquaient leur origine arabe et chérifienne ; elle s'est manifestée par la transformation du concept de la souveraineté qui accuse son caractère monarchique et rompt complètement avec le patriarcat berbère.

Rien n'est plus intéressant, voire émouvant, que de suivre dans le détail des événements, sous la ferme direction de M. T., l'action de ces forces nouvelles qui ont finalement orienté l'évolution dans le sens du dualisme irréductible, de l'isolement et de l'anarchie. Il faut nous borner ici à mettre avec lui en lumière deux groupes de faits qui soustendent tout le reste, le caractère de l'Etat chérifien, les conséquences économiques de la bédouinisation des campagnes.

***

M. T. estime que le rassemblement des provinces marocaines ne date vraiment que des Almoravides, que le royaume d'Idris avait laissé en dehors le pays des Berghouata, c'est-à-dire tout le centre-ouest, que le partage entre les descendants d'Idris avait tout remis en question. Malgré son origine chérifienne et orientale, Idris, avec son makhzen embryonnaire, n'avait pas davantage créé de tradition monarchique et les premières formes d'Etat marocain ont été d'inspiration berbère. Nous regrettons à ce sujet que M. T. n'ait pas discuté un point qui nous paraît obscur. L'hostilité des Berbères au pouvoir personnel est un fait : mais comment le concilier avec les textes antiques qui parlent unanimement des *reguli* chez les Numides et les Maures ? Regulus traduirait *amrhar* ? — Mais que penser de Syphax, de Massinissa, de tous les Bocchus marocains ? En substituant au premier essai malheureux de province romaine et d'administration directe le royaume protégé de Juba, Auguste croyait certainement se concilier l'opinion du monde berbère et non pas la heurter. Est-ce que

cette contradiction ne fait pas peser quelque doute sur la méthode exposée p. 27. « Ceux qui étudient les sources mêmes de l'histoire maghribine n'ont jamais douté qu'il soit légitime, en pareille matière, d'expliquer le passé par le présent » (l'expression renversée du texte est certainement une coquille). Peut-être conviendrait-il de se méfier un peu d'une immutabilité dont l'apparence traduirait seulement notre ignorance de certains événements et facteurs d'évolution.

En tout cas le caractère de l'Etat marocain au Moyen Age ne saurait faire de doute. « La fondation des dynasties a toujours traduit la poussée vers l'hégémonie d'un grand groupe ethnique » — « Comme toutes les dynasties nord africaines du Moyen Age, les Almoravides n'ont été qu'un clan victorieux à la tête d'un Etat créé par la conquête » (p. 256). Il en résulte que pour les autres groupes, l'Etat est l'ennemi contre lequel la résistance est une nécessité vitale : c'est donc la lutte intérieure à l'état chronique et finalement le déclin de la tribu dynastique. L'historien philosophe Ibn Khaldoun, de cette constatation pessimiste locale et momentanée, a fait une loi nécessaire. L'épuisement des bénéficiaires victimes d'eux-mêmes est d'autant plus complet et plus rapide qu'ils ne veulent ou ne peuvent plus s'arrêter dans leur élan vers de nouvelles et profitables conquêtes : le Maroc occupé ouvre la route de l'Espagne et du Maghreb central et cet impérialisme illimité est à l'opposé des solides cohésions internes, des lentes maturations nationales.

La différence est-elle si profonde entre la dynastie berbère et la monarchie franque ? En soi, non ; mais tout ce qui subsistait d'élite cultivée dans la Gaule vivait dans le souvenir de l'Etat romain et ce souvenir était perpétué, exarcerbé même au spectacle des misères ambiantes, par les gens d'Eglise. Et les évêques, non contents d'avoir baptisé Clovis, mettront sur le front de ses farouches successeurs, une couronne surhumaine : le chef de la tribu guerrière, devenu « l'oint du Seigneur », est trop au-dessus de ses frères pour distinguer les vaincus des vainqueurs, unis dans la communauté chrétienne. Que serait-il arrivé si une monarchie de tradition berbère avait duré, usant à la longue les antagonismes de race ? Question oiseuse sans doute, mais qui rejoint des problèmes plus positifs.

M. T. insiste sur cet antagonisme entre les trois grandes familles berbères, Masmouda, seuls vraiment autochtones au Maroc, Sanhaja, Zénètes. Il adopte ainsi les conceptions d'Ibn Khaldoun. Mais on craint que le grand historien, malgré son rationalisme critique, ne fût trop imprégné de la culture orientale pour n'avoir pas construit un système sur ces chaînes de filiation, plus que contestables, en usage chez les écrivains arabes. Sa version des événements leur donne souvent une réelle intelligibilité, mais souvent aussi fait surgir autant de problèmes qu'elle en résout. Au même groupe Sanhaja se rattachent des tribus foncièrement opposées par leur

genre de vie : les plus sédentaires comme les Kotama, défenseurs des Fatimides, les plus nomades comme ces Sahariens voilés, fondateurs de la dynastie almoravide. Un géographe ne peut s'empêcher d'être choqué par cette anomalie que Gautier, malgré sa subtilité, n'a point résolue. Les Zénètes, pasteurs invétérés, n'ont pas dû être des éléments plus stables que les Arabes hilaliens avec lesquels l'osmose a été continue. On remarque d'ailleurs que les antagonismes entre les trois familles berbères n'ont pas la même profondeur. Ce sont les Zénètes auxquels les Marocains ont été le plus irréductibles. Des tribus sanhaja furent intégrées, dès l'origine, dans l'ordre de bataille des Almohades, et les Sanhaja de l'Atlas central se rallièrent à Abd el Moumen, après les premières victoires.

Tout autre fut le rôle politique des Arabes. Les coalitions berbères d'une certaine ampleur n'ont pas duré mais la fidélité d'une tribu aux souverains sortis de son sang contraste avec la versatilité des Arabes. Tous les souverains, depuis Abd el Moumen, ont renouvelé leurs armées en puisant dans les tribus hilaliennes ou Maqil, sans jamais être assurés que ces contingents ne déserteraient, un jour de bataille, pour soutenir un rival. Les regrets de Yaqoub al Mansour d'avoir introduit des Hilaliens au Maroc sont sans doute apocryphes ; mais leur présence fut en effet une cause essentielle des guerres civiles entre prétendants.

L'avènement des dynasties chérifiennes n'a aucunement modifié cette influence pernicieuse des Arabes. Saadiens et Alaouites ont plus largement appuyé leur force militaire sur les *guich* arabes, en essayant d'ailleurs de les équilibrer par d'autres éléments. Mais la position de ces nouvelles familles régnantes vis-à-vis des tribus, arabes ou berbères, est tout à fait différente de la tradition berbère. La tradition arabe, beaucoup plus favorable au pouvoir personnel — même si la personne de l'émir est sans cesse contestée — l'emporte. La souveraineté, avec la filiation dans la même famille, est décrochée de toute base tribale ou foncière ; pour les Berbères, tout ce qui peut venir du nouveau makhzen : les impôts, les caïds, le chrâ, est étranger et ennemi. A ce point de vue encore la différence avec l'évolution française est éclatante. Les Français divisés entre eux, trouvent un principe d'union dans la personne du roi. C'est plutôt contre le sultan que les tribus berbères trouveraient une raison de mettre fin à leurs divisions. Au cours des campagnes de la pacification, l'acceptation, par les dissidents, de l'autorité française, force nouvelle et incontestable, leur était moins pénible que la soumission au makhzen qui avait pour eux une signification précise, traditionnellement combattue. C'est pourquoi l'*aman* s'est accompagné normalement du maintien de la « coutume » et de la désignation d'un chef local, souvent celui-là même que les dissidents avaient librement choisi pour les mener au combat.

Cette situation a naturellement développé chez les sultans et le personnel du makhzen la conscience de leur faiblesse interne. En dépit de la grande razzia de Tombouctou et des campagnes stériles de Moulay Ismaïl contre les Turcs, l'expansion impérialiste est complètement abandonnée. Le malheur est qu'il n'en résulte aucun effort d'organisation intérieure, mais un complexe d'infériorité qui se manifeste par une volonté d'isolement. Comme le dit magnifiquement M. T., « loin de trouver la liberté dans cette réclusion volontaire, le Maroc ne fit que tomber dans la servitude de son passé. » La plus lourde de ses chaînes consistait dans les discordes intestines, que le pouvoir central eut plutôt tendance à entretenir au lieu de réaliser l'unité nationale. Le seul et véritable talent déployé par le personnel du makhzen consistait à opposer les dissidents entre eux, à jouer de rivalités entre chefs locaux ou entre lefs, à sauver les apparences d'autorité par d'opportunes concessions.

Les limites du *bled siba* ont pu varier selon l'énergie des sultans, ou l'ambition de certains personnages ; mais la permanence de la *siba* ou, selon l'expression française, de la dissidence, a une signification qui est généralement mal comprise. Les Européens y voyaient une rébellion de sujets contre le souverain, à la mode de nos pays centralisés, et considéraient que le sultan n'en incarnait pas moins l'unité politique de tout le territoire marocain. *Bled makhzen* et *bled siba* représentaient en réalité deux mondes différents, juxtaposés et non associés, deux ordres fondés, l'un sur les traditions berbères, l'autre sur les institutions politiques des Etats musulmans. Nous avons l'habitude de parler de « l'anarchie berbère » qui évoque un régime de désordres, de violences, opposé à quoi ? à l'ordre makhzen ? La terrible expression, « être mangé » par quelque représentant de l'autorité centrale, caïd ou mehalla, évoque beaucoup plus exactement ce qu'était, pour une tribu berbère, l'ordre makhzen. Même avec ses violences spasmodiques, l'ordre berbère était vraiment un ordre, qui se reconstituait spontanément, et l'influence du makhzen ne parvenait le plus souvent qu'à affaiblir sa cohérence interne et ses valeurs sans rien leur substituer. La France aussi, du xe au xvie siècle, a connu cette coexistence de deux ordres, l'ordre féodal et l'ordre monarchique. Mais sans oublier que le Roi était aussi le Suzerain suprême, l'unité n'a cessé de progresser car le meilleur appui des agents royaux était l'immense aspiration des classes laborieuses à l'ordre monarchique contre les seigneurs. L'aspiration des tribus berbères était, en sens contraire, le maintien de leur organisation et par conséquent du dualisme. L'unité du Maroc et de l'Etat marocain a été une création de la France.

La dualité arabo-berbère, fatale à l'unité politique, est complétée par un autre fléau, moins concentré, mais plus essentiel, et, quoique dilué dans

le temps et l'espace, plus définitif : c'est le désastre économique amené par la bédouinisation d'une très grande partie du Maroc.

La paix française a déjà complètement modifié le paysage rural. La fixation des paysans sur leurs terres de labour est presque achevée dans tout le Maroc atlantique ; même dans le Maroc central montagneux, une partie des tribus de pasteurs tendent vers un habitat stable : la transhumance qui est en rapport avec les conditions géographiques déplace seulement les troupeaux au lieu de créer un nomadisme véritable. Ainsi se réalisent des conditions plus favorables à l'amélioration de la production et des niveaux de vie. Contrairement à l'opinion courante, cette situation nouvelle n'est pas une véritable innovation, mais un retour à un très ancien état de choses : d'une « économie égarée », selon la formule de M. T., le Maroc revient à une économie saine parce que bien adaptée aux conditions climato-botaniques, exception faite naturellement pour le Maroc extérieur.

Parmi les obscurités de l'histoire marocaine, la plus fâcheuse peut-être est celle qui concerne les problèmes économiques. Les auteurs arabes s'en désintéressent à peu près complètement et ce n'est pas aux archives du makhzen qu'on peut s'adresser. Ces faits qui résument ou déterminent tous les autres, comme le chiffre de la densité de population, ne serait-ce qu'un ordre de grandeur, font entièrement défaut. M. T. est cependant arrivé à combler cette lacune et les chapitres qui établissent l'état de l'économie marocaine aux diverses époques comptent parmi les plus riches d'intérêt de son ouvrage.

Sa démonstration consiste principalement dans les deux tableaux qu'il a opposés, en dyptique, d'une part, le Maroc à l'avènement des Almoravides, d'autre part le Maroc après les Mérinides. Aux xe et xie siècles, les renseignements qu'on peut glaner dans Ibn Hawqal et El Bekri montrent que le Maroc est alors « un pays de vie paysanne et sédentaire ». Sans doute les forêts y tiennent une plus grande place que de nos jours mais on sait que la forêt, en même temps qu'une synthèse vivante des conditions biogéographiques réelles, est un agent de conservation et même de capitalisation des richesses du sol. Au xvie siècle le Maroc que nous évoque la description précise et vigoureuse de Léon l'Africain, est un pays ruiné qui glisse de plus en plus vers la ruine. Entre les deux dates que s'est-il donc passé ? L'explication donnée par M. T. n'est pas une vue de l'esprit : il a tout simplement reproduit un témoignage au-dessus de toute contestation, celui de Ibn Khaldoun, qui n'a plus seulement la valeur d'une haute intelligence, mais d'une observation concrète, authentique, de la réalité ambiante. Ibn Khaldoun a condensé ses observations et réflexions de ministre d'Etat et d'historien dans un chapitre dont le titre même est le plus terrible des jugements : « Tout pays conquis par les Arabes est un pays ruiné. »

Il va sans dire qu'il s'agit des Hilaliens et Maqil, des tribus de Bédouins et non des Arabes citadins et cultivés, Orientaux et surtout Andalous, d'origine fort mélangée. Ces tribus étaient uniquement des pasteurs nomades, et en état d'agitation perpétuelle. Il est inutile de refaire l'analyse classique du fatal engrenage qui a dévasté l'Afrique du Nord et, plus ou moins complètement, d'autres pays : le troupeau non parqué fait reculer les cultures, détruit l'arbre au profit de l'herbe ; mais sous le climat méditerranéen, constamment à la limite critique de l'insuffisance d'eau, l'association herbacée elle-même dégénère et, si la pente est un peu forte, la dégradation des sols se produit et le mal, à processus irréversible, devient irrémédiable. Les troupeaux et leurs maîtres sont condamnés à chercher plus loin de nouveaux patûrages, à poursuivre sans fin leur œuvre de mort. Les îlots de cultures, sans cesse rongés, disparaissent et avec eux, les hameaux et les villages de maisons : si les villes se maintiennent, souvent ruinées comme Taza coupée de son alimentation en eau, c'est en se fermant derrière des murs, en état de rupture, de quasi hostilité avec la campagne environnante.

La « corrosion » arabe a fait tache d'huile autour des groupes hilaliens, dispersés spontanément ou déportés ou dotés de terres par les sultans ; elle a contaminé les Berbères des plaines et des plateaux, ramenés ainsi à la vie pastorale, malgré quelques exceptions comme les Doukkala restés des cultivateurs sédentaires et influençant à leur tour les Abda d'origine mâqil. La paysannerie berbère s'est mieux défendue dans la haute montagne, où les Masmouda de race pure ont continué à accrocher leurs minuscules terrasses aux pentes déchirées : mais elle est restée bloquée, comme étouffée dans ces petits cantons d'où elle ne pouvait plus déboucher dans la plaine.

Cette analyse est évidemment d'une abstraction un peu sommaire : une étude complète et peut-être plus équitable demanderait qu'on évoquât le rôle des Zénètes, des Sanhaja transhumants du Maroc central qui se sont comme engouffrés dans la brèche ouverte par les tribus Zaër en direction du Rharb. Mais le résultat final n'est pas douteux : le recul progressif des cultures et de la vie sédentaire au profit de l'élevage extensif et semi-nomade. On en trouve les preuves éclatantes et récentes jusqu'aux portes de Rabat : dans les vallées encaissées dépendant du Bou Regreg, d'innombrables ruines de villages et de terrasses jadis irriguées sont d'irrécusables témoignages. Il est curieusement suggestif qu'en beaucoup de points les techniciens français ont ramené l'attention sur des œuvres anciennes et abandonnées d'aménagement, en particulier des bassins pour l'irrigation dans le Sous et les Jebilet, dont ils ont pu s'inspirer.

Après la sécurité, la restauration économique des campagnes, avec les améliorations liées à la puissance nouvelle des moyens techniques, est à

la base de toute l'œuvre française : elle est l'exacte contre-partie des ruines matérielles par lesquelles la bédouinisation avait précipité la décadence du Maroc berbère médiéval. Cette restauration qu'avait rendue possible la pacification, a rendu celle-ci durable. Il y a un engrenage multiplié vers le bien comme vers le mal. En quarante ans les Français ont créé ce qui n'avait jamais existé avant eux, un Etat marocain, fort et centralisé : c'est surtout parce qu'ils l'ont rendu à son rôle d'arbitre bienfaisant de l'intérêt général et non plus d'instrument d'oppression, qu'à son tour une unité nationale commence à prendre conscience d'elle-même.

Mais nous ne croyons pas dépasser le cadre de l'histoire, en train de se faire, par une utile constatation ; cette nation est née sous la protection des Français au moment où ceux-ci, à l'avant-garde d'une nouvelle évolution comme ils le furent des formations nationales, ont tiré la leçon des formidables bouleversements du monde contemporain : la nécessité de la renonciation partielle au vieil idéal de la souveraineté nationale au profit de solidarités nouvelles, établies sur des bases terriennes et humaines plus larges.

Jean CÉLÉRIER.

Bibliographie

Louis Brunot. — *Introduction à l'arabe marocain* (Les langues de l'Orient — I. Manuels), Librairie Orientale et Américaine G.-P. Maisonneuve et Cie, 198 bd Saint-Germain, Paris, 1950, 287 pp., petit in-8° + une carte.

Cet ouvrage est destiné, comme l'auteur nous en avertit dans son avant-propos, aux Français adultes qui veulent apprendre l'arabe marocain, aux élèves des lycées qui étudient l'arabe à titre facultatif, enfin aux élèves qui étudient l'arabe comme langue vivante depuis la sixième. M. L. Brunot, qui a consacré tant d'années à l'étude scientifique et à l'enseignement de l'arabe dialectal marocain, était on ne peut mieux qualifié pour écrire ce livre.

Essentiellement « pratique et cependant aussi scientifique que possible », l'ouvrage fait abstraction de l'arabe classique, car, comme le proclame l'auteur avec raison, « l'arabe marocain est aussi indépendant du classique que l'italien moderne l'est du latin de Cicéron ». L'arabe marocain y est cité en transcription phonétique simple, et non en caractères arabes. C'est là une heureuse initiative, que l'auteur avait déjà prise autrefois dans son *Yallah ou l'arabe sans mystère* (1921) et qu'on retrouve dans la *Chrestomathie Marocaine* de G.-S. Colin (1939 et 1951), dans le *Cours gradué d'arabe marocain* de M.-T. Buret (1944), dans le *Dictionnaire arabe-français* de H. Mercier (1951). Cette graphie, à la fois pratique et satisfaisante au point de vue scientifique (elle est en gros phonologique avant la lettre), différencie heureusement l'enseignement de l'arabe dialectal au Maroc de celui qui est donné en Algérie : dans ce dernier pays, sauf de très rares exceptions, il n'a pas su se libérer de la graphie en caractères arabes, de sorte que l'élève, insuffisamment averti de la grande distance qui sépare les deux langues, estropie l'arabe classique en y introduisant du dialectal, et estropie l'arabe dialectal en y introduisant du classique.

Si sur le principe de la graphie en caractères latins, on est facilement et entièrement d'accord avec M. L. Brunot, quelques petits détails d'application suggéreront des remarques. En ce qui concerne les voyelles,

ạ avec un point en dessous pour noter le *a* tendant vers *è* n'est pas très heureux, car, dans ce système de transcription le point sous une voyelle indique qu'elle est fermée, or le *a* tendant vers *è* est la plus ouverte des voyelles ; un signe tel que *ä* aurait été bien préférable. D'autre part était-il nécessaire d'écrire *ẹ* et *ọ* ? Puisqu'il n'y a pas d'autre *e*, ni d'autre *o*, un signe diacritique était inutile. Mais je ne pense pas qu'il aurait été à conseiller de pousser plus loin la simplification dans le sens d'une notation strictement phonologique des voyelles : noter seulement trois voyelles longues, deux voyelles brèves et supprimer les voyelles ultra-brèves en les remplaçant suivant les cas par des voyelles brèves ou par zéro : il serait à craindre qu'une telle notation ne guide pas suffisamment le lecteur européen.

Pour la même raison certains restes de graphies « impressionnistes » sont contestables : était-il nécessaire de noter l'assimilation de *itzạ̄d* en *idzạ̄d* ? des graphies telles que *lūula* « première », *isīibọ*, ne sont-elles pas « antimorphologiques » et propres à dérouter l'étudiant ? N'aurait-il pas mieux valu écrire *luwwla* (d'après le masculin *luwwəl*) et *isiyybo* (d'après le singulier *isiyyəb*), même si cela ne rend pas avec la dernière exactitude la prononciation des sujets parlants ?

Mais ces menus détails, sans importance véritable, ne doivent pas nous détourner de présenter le livre dans son ensemble : après un avant-propos où sont exposées les idées directrices du livre, une introduction de vingt-cinq pages nous donne un « aperçu historique de l'implantation de l'arabe au Maroc », exposé intéressant et qui fera comprendre beaucoup de choses aux débutants ; puis une étude sur les « caractéristiques de l'arabe marocain », résumé suggestif où les traits essentiels de la langue sont fortement soulignés. Vient ensuite un exposé phonétique de huit pages où sont définis « les sons de l'arabe marocain » ; à ce propos on se posera quelques questions : si « la plupart des consonnes ont une emphatique correspondante », cela veut dire que beaucoup de ces emphatiques ne sont pas notées dans la transcription, car celle-ci n'a que six emphatiques sur une trentaine de consonnes ; le *h* est-il toujours *sonore* ? En tout cas il aurait mieux valu ne pas le définir par le *h* français (inexistant, comme le remarque l'auteur lui-même), mais plutôt par le *h* allemand ou anglais. A propos des voyelles, M. L. Brunot a eu la bonne idée d'indiquer que l'arabe marocain distingue (au maximum) trois voyelles seulement, que *a* est une variante (M. Brunot dit une « nuance ») de *ạ*, *ọ* une variante de *u*, *ẹ* une variante de *i*, et que l'apparition de ces variantes est conditionnée par la nature des consonnes voisines ; comme il dit « les oppositions *ạ/a*, *ọ/u*, *ẹ/i* n'ont aucune valeur fonctionnelle ou sémantique », autrement dit (car dans l'enseignement on est toujours beaucoup moins compris qu'on ne le croit) ces différences de timbres ne servent jamais à distinguer des formes grammaticales ou

des mots (alors qu'en français au contraire *bol* est un autre mot que *boule*, *belle* un autre mot que *bile et pâte* un autre mot que *patte*). Et M. L. Brunot fait des remarques analogues à propos des oppositions entre voyelles brèves et voyelles ultra-brèves de même timbre.

On entre ensuite dans le corps même de l'ouvrage : il se compose de vingt-quatre leçons, toutes conçues sur le même type : un texte, de plus en plus long, de plus en plus développé et intéressant au fur et à mesure qu'on avance dans le livre, et quelques observations grammaticales très brèves. Tout cela est très heureusement conçu pour un apprentissage rapide et pratique de la langue. Les objections qu'on pourrait faire sont peu importantes : on se demandera par exemple s'il n'aurait pas fallu donner au début de chaque leçon la liste des mots que l'étudiant ne connaît pas encore, avec leur sens — de façon à ce qu'il n'utilise le lexique que le moins possible. On se demandera aussi s'il n'aurait pas été utile de donner dans chaque leçon un texte de thème : c'est là un exercice scolaire indispensable pour l'acquisition correcte de la langue. Mais cela dit, il faut insister sur la valeur des textes qui constituent la meilleure partie d'un ouvrage lui-même excellent. Ils s'éloignent d'une façon heureuse des textes bêtifiants qu'on trouve dans beaucoup de manuels élémentaires : ils sont à la fois naturels, vivants et variés. Dès la cinquième leçon l'étudiant a à traduire une conversation suivie ; celle de la sixième leçon porte sur les choses de la mer ; celle de la septième leçon sur la vie de famille ; le texte de la huitième leçon est la description d'un marché ; celui de la neuvième leçon est une conversation à propos de la location d'une maison ; les textes des quatre leçons suivantes sont le récit d'un voyage de touriste à Marrakech, etc. Certains textes sont humoristiques, par exemple celui de la vingt-troisième leçon, d'autres sont folkloriques, par exemple celui de la vingtième leçon : « Histoire d'El-Ghazi et du chevreau », et celui de la vingt-deuxième leçon : « Histoire de Haddidane le malin et de l'ogresse ». Tous présentent un intérêt ethnographique.

Les observations grammaticales qui accompagnent chaque leçon constituent dans leur ensemble une grammaire élémentaire suffisant largement aux besoins des débutants. Cette grammaire appelle peu de remarques ; cependant p. 48, si *nšərḅọ* a bien un ressaut par rapport à *nəšṛəb*, *nḷẹ̄ibọ* n'en a pas : par rapport à *nḷẹyyəb* il présente seulement la chute d'une voyelle brève dans une syllabe devenue ouverte *sans l'insertion d'une voyelle de disjonction* (qui constitue le phénomène essentiel du ressaut) ; on aurait pu faire la même remarque au sujet de la p. 41. A la p. 56, on contestera l'interprétation de *išrīwəh* comme étant *išrīu* + *ọ* suffixe : il aurait fallu prévenir les étudiants qu'il y a *deux* suffixes de 3e singulier masculin, -*ọ* et -*əh*/-*h*, et dire quelques mots de leur distribution. A la p. 63 on notera que la conjugaison de l'accompli ne coïncide pas tout à fait avec celle que

donne Buret, *Cours gradué d'arabe marocain*, § 46 : si tous deux s'accordent pour donner une 2e personne singulier *ktəbti, ẖrəjti*, distincte de la première personne *ktəbt, ẖrəjt*, M. Brunot donne pour la 2e personne pluriel *ẖrəjtīu*, tandis que M. Buret donne *ktəbtọ*. Il y a là une différence morphologique, évidemment dûe au fait que le dialecte décrit par M. Buret n'est pas exactement le même que celui que décrit M. Brunot. Mais quels dialectes décrivent-ils l'un et l'autre ? Voilà ce qu'ils ont oublié de nous dire : ni l'un ni l'autre n'ont localisé avec précision les parlers qu'ils décrivent, et cela est parfois gênant. N'aurait-il pas été préférable de choisir un parler déterminé ? L'arabe marocain ne doit pas avoir plus de réalité que l'arabe syrien : ce n'est pas un parler, c'est une mosaïque de parlers assez différents les uns des autres. J'entends bien que les deux auteurs ont voulu décrire une koinè citadine ; mais jusqu'à quel point cette koinè est-elle parfaitement une ? Des petits détails comme celui que nous venons de relever prouvent qu'elle ne l'est pas, et ils risquent de dérouter les étudiants.

Les vingt-quatre leçons sont suivies de leur traduction en français. En ce qui concerne les textes, leur traduction ne présente pas d'inconvénients pour les adultes ; on suppose qu'ils seront assez raisonnables pour ne recourir à la traduction qu'en cas d'absolue nécessité, quand ils ne pourront pas comprendre le texte par leurs propres moyens. Mais pour l'usage du livre dans les classes, cette traduction sera un inconvénient. Par contre, à la suite de la traduction de chaque leçon, les observations grammaticales sont développées et commentées d'une façon souvent très utile.

Le livre se termine par diverses annexes : une bibliographie classée ; une brève étude sur la numération, une autre sur les mesures ; une troisième sur la division du temps ; et enfin un lexique des mots contenus dans les textes. Ce lexique sera précieux : il évitera aux débutants de se perdre dans des lexiques plus importants, et il donne au livre un caractère complet : celui qui s'en servira aura sous la main tous les instruments nécessaires à un apprentissage de l'arabe marocain : textes, grammaire et lexique ; il n'aura pas besoin de chercher ailleurs, et quand il aura achevé l'étude de ces vingt-quatre leçons, il aura déjà acquis un bagage important. C'est là le meilleur éloge qu'on puisse faire du livre de M. L. Brunot : il répond à un besoin et le satisfait pleinement.

Jean CANTINEAU.

Elie MALKA. — *Nouveau dictionnaire pratique d'arabe administratif.* Publication de la Direction de l'Instruction publique. Editions internationales, Tanger, 1951.

En 1939, M. Elie Malka avait publié un *Dictionnaire pratique français-arabe des termes administratifs*. C'est la contre partie arabe-française qu'il

entreprend aujourd'hui en apportant un contingent de près de trois mille mots ou expressions dont se sert la langue arabe administrative. Un index français-arabe complète l'ouvrage et le rend doublement utile.

L'auteur dédie son ouvrage à ses camarades interprètes. On comprend et on apprécie cette pensée altruiste quand on songe à la tâche des traducteurs dans une administration bilingue : il s'agit pour eux de donner des noms français à des choses et à des institutions qui sont particulières à la civilisation marocaine et réciproquement trouver des termes techniques arabes pour désigner des objets et des organismes nouveaux français auxquels les Marocains n'avaient jamais songé auparavant.

Ce travail n'est pas aisé ; il n'est pas non plus dépourvu de danger, dont le moindre serait de fabriquer des termes variés pour désigner la même chose, à des époques différentes, ou d'employer le même terme pour signifier plusieurs choses. La racine des mots arabes qui est si nette, si apparente et si pleine de sens, le système de dérivation qui est si facile, si commode, peuvent entraîner le traducteur à forger ses mots dans l'abstrait sans s'occuper de l'usage linguistique.

Il est donc indispensable que cet usage soit concrétisé dans des dictionnaires qui fournissent à l'interprète, surtout s'il s'agit de textes législatifs, une somme des mots utilisés avec leur sens bien défini, d'autant mieux défini que la traduction dans une autre langue en fixe le contour.

Il s'est formé ainsi, sous la pression des circonstances, une langue arabe administrative qui doit être précise, à côté d'une langue de presse plus libre. Pour la seconde, on dispose du dictionnaire de Bercher. Pour la première, M. Malka vient de donner un ouvrage important, amorce d'une œuvre plus considérable dans l'avenir, car le développement du Maroc et la part grandissante que les Marocains eux-mêmes y prendront, nécessiteront des dispositions administratives de plus en plus variées qu'il faudra doter d'une terminologie technique. On espère que M. Malka continuera à recueillir les éléments de cette terminologie et donnera une suite d'éditions toujours plus riche d'un ouvrage dès aujourd'hui plein de promesses.

Louis BRUNOT.

Marcel SIMON. — *Le Judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne*, in « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse, publiée par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg », XXVIe année, 1946, nº 1, pp. 1-31, et nº 2, pp. 105-145. (Editeur : Presses universitaires de France, Paris).

Ce n'est pas l'usage qu' « Hespéris » rende compte d'articles parus dans d'autres revues. On nous permettra une exception en faveur de celui-ci,

étant donné la contribution exceptionnellement importante qu'il apporte à l'étude de l'un des problèmes les plus obscurs et les plus controversés de l'histoire de l'Afrique du Nord : celui des origines du judaïsme local. L'article ayant paru dans une revue en général peu connue de ceux qui s'intéressent à l'Afrique du Nord, nous pensons rendre service aux lecteurs d' « Hespéris » en résumant à leur intention le travail de M. Marcel Simon (1). Nous nous excusons de le faire si tard, mais nous n'avons pu nous procurer plus tôt les deux numéros de la revue.

On sait que dans son *Histoire des Berbères* (2) Ibn Khaldoun affirme qu'au moment de la conquête musulmane une partie des Berbères professait le judaïsme et il cite parmi les tribus judaïsées : les Djéraoua de l'Aurès, les Nefouça de l'Ifrikia, les Fendelaoua, les Mediouna, les Behloula, les Ghiatha et les Fazaz, Berbères du Maghreb el Aqça.

René Basset, qui admet le fait en gros, pense qu'on ne peut parler de tribus entièrement juives mais plutôt de familles ou de fractions judaïsées au sein de tribus païennes.

M. Georges Marçais, lui, conteste l'affirmation d'Ibn Khaldoun et se refuse à admettre l'existence d'un judaïsme berbère à l'intérieur du pays, qu'il juge inexplicable.

M. Marcel Simon se propose de montrer qu'une explication est possible.

Il étudie dans un premier chapitre les rapports du judaïsme latin et du judaïsme berbère. Il ne faut pas voir, selon lui, dans ce dernier un prolongement de celui qu'on trouve installé dans les villes côtières du Maghreb au début de l'ère chrétienne. Il voit là deux groupements religieux différents dans leur recrutement et dans leur esprit, différence qui recouvre l'opposition souvent notée, dans l'Afrique ancienne, entre villes et campagnes.

Quand le christianisme prend pied en Afrique du Nord, il s'y heurte, dans les villes côtières, à des communautés juives nombreuses et vivaces. Nous avons de nombreux documents sur la controverse judéo-chrétienne : Tertullien *(Adversus judaeos)*, Saint Cyprien, Lactance, Saint Augustin témoignent de l'existence d'un judaïsme actif et encore conquérant, contre lequel le christianisme doit se défendre.

Il s'apparente d'ailleurs à celui que nous rencontrons dans le reste de la Diaspora méditerranéenne : organisation synagogale analogue à celle des communautés romaines, usage du latin, influences culturelles et artistiques gréco-latines (cf. la décoration de la synagogue de Hammam-Lif).

(1) M. Marcel Simon est l'auteur de *Verus Israel. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain* (135-425), Paris, 1948, De Boccard, éd.

(2) Trad. de Slane, I, Alger, 1852, pp. 208-9.

M. S. tient pour « assuré » que le judaïsme berbère de l'intérieur était différent à la fois de l'orthodoxie rabbinique (nombreuses survivances païennes et magiques) et du type de religion de la Diaspora méditerranéenne. Il se fonde surtout, pour étayer cette hypothèse, sur les caractéristiques connues du christianisme berbère et de l'islam berbère (originalité recherchée dans le recours au schisme ou à l'hérésie : donatisme et kharéjisme).

Ibn Khaldoun considère d'ailleurs le judaïsme berbère comme un peu plus ancien que la Diaspora. Les Berbères auraient amené leur judaïsme de Palestine même, où les Hébreux les auraient supplantés : « Les Berbères sont les enfants de Canaan, fils de Cham, fils de Noé » (I., p. 177). C'est cette thèse de l'origine cananéenne des Berbères que N. Slouschz a reprise dans les *Hébréo-Phéniciens* (Paris, 1909).

La tradition en est amplement attestée dans les littératures anciennes, chrétienne, juive et arabe. Saint Augustin l'a relevée chez les paysans africains. Cananéens (Chamites) et Carthaginois-Phéniciens (Sémites) sont d'ailleurs distingués. Cette croyance s'est maintenue après Saint Augustin, Procope l'atteste (allusion à une soi-disant inscription dans la ville de Tigisis : « C'est nous qui avons pris la fuite devant ce bandit de Josué, fils de Navé. »).

L'origine de cette légende, M. S. l'explique, après Gsell et Gautier, par la survivance, dans les campagnes, du langage punique, chassé de Carthage par le latin. On avait oublié l'origine commune des deux blocs et sur ces données l'imagination populaire avait construit une légende. Mais le fait même qu'on évoque les Cananéens et Josué, et non pas seulement les Phéniciens, est significatif. Il suppose des esprits familiarisés avec la Bible, laquelle sait que les Phéniciens eux-mêmes sont issus de Canaan, par « Sidon, son premier-né » (*Genèse*, X, 15).

La légende a-t-elle une origine juive ou une origine chrétienne ? M. S. écarte la première parce que, Saint Augustin rapportant l'origine cananéenne des Berbères d'après les dires des paysans, cela implique qu'elle ne figurait pas dans la théologie officielle ni dans l'arsenal de la propagande chrétienne.

Au contraire, cette idée reparaît constamment dans la littérature antique du judaïsme, sous des aspects différents qui correspondent aux étapes d'un développement. *Le Livre des Jubilés* (IX, 1), de peu antérieur à l'ère chrétienne, au lieu de localiser, comme la *Genèse*, Canaan dans la Phénicie et la Palestine, le place dans l'Afrique du Nord. Mais Canaan, au lieu de se rendre dans la résidence qui lui a été assignée, est séduit par la beauté du pays attribué à Sem (depuis le Liban jusqu'au fleuve d'Egypte) et s'y installe indûment. En altérant ainsi les données du texte sacré, l'auteur a voulu évidemment asseoir les droits des Israélites sur la Palestine. Mais

cette idée s'est développée vraisemblablement au contact des « Cananéens » d'Afrique. Elle suppose admise la tradition des origines palestiniennes des Africains.

Josèphe (*Ant. Jud.*, I, 15) fait des Africains des Sémites, descendant d'Abraham par Madian, fils de sa seconde femme Ketura. Un des fils de Madian s'appelle Opher ou Ophren : jeu de mots étymologique.

Chez les rabbins, la tradition cananéenne est également la plus tenace. La priorité cananéenne ne les gêne pas : Dieu a donné la Palestine à son peuple, cela suffit. Au surplus les Cananéens sont partis librement. Girgaschi, fils de Canaan, reçut l'Afrique en échange. Pourquoi Girgaschi ? M. S. l'explique par l'existence en Tripolitaine de la ville de Girgis, où les Juifs auront vu la ville de Girgaschi.

L'évolution, depuis la Bible et les *Jubilés*, est instructive : à l'hostilité violente du début, succède le désir évident de ménager les Cananéens d'Afrique et de se réhabiliter à leurs yeux. On cherche un point d'appui pour la propagande auprès des Berbères leurs descendants.

Même après la conquête arabe, la thèse de l'origine palestinienne des Berbères survit, en concurrence avec les généalogies himyarites. Nous avons vu qu'Ibn Khaldoun lui-même s'y rallie. Chez les chrétiens, Procope et Suidas la rapportent également. Cette thèse est d'origine juive. Elle s'est formée sur place, à une époque où le judaïsme se répandait chez les Berbères, dans le dessein d'appuyer la propagande juive et de donner aux Berbères convertis leurs lettres de noblesse biblique.

Dans un second chapitre, M. S. montre que ces légendes sont l'interprétation fantaisiste d'un fait établi : la parenté entre la langue des Juifs et celle des populations nord-africaines.

Le parler punique a survécu longtemps dans les campagnes. M. S. se réfère à ce sujet à Gautier. Les Juifs auraient bénéficié, dans leur prosélytisme auprès des paysans d'Afrique du Nord, du lien que créait *a priori* l'affinité des deux langues. M. S. recense les différents textes chrétiens qui signalent cette affinité et en apporte un nouveau. Saint Augustin dit que les Circoncellions appellent leurs gourdins « Israëls », c'est-à-dire « Dieu combat » ou « les combattants de Dieu ». Or, les Circoncellions, ruraux et montagnards, étaient de langue exclusivement punique. M. S. admet comme « vraisemblable » qu'ils lisaient et comprenaient la Bible dans sa langue originelle.

Cette survivance du punique coïncide avec une renaissance ou même une persistance de l'hébreu dans le judaïsme africain. Car les Juifs sont arrivés au Maghreb « à la suite des Phéniciens, dans leur sillage, et vraisemblablement avant les Romains. » Ils n'auraient donc pas eu à changer de langue, comme le reste de la Diaspora. Les communautés juives hébréophones ont pu exister à côté de communautés de langue latine. M. S. appuie

cette hypothèse sur les relations rabbiniques étroites entre le judaïsme africain et la Palestine, sur la similitude dans les pratiques religieuses, sur un rapprochement entre le dieu africain Mastiman (nommé chez Corippus) et le nom du prince des démons dans les Jubilés, Mastema, sur le témoignage de Tertullien (« *Hebraei retro, qui nunc judaei : igitur et litterae hebraeae, et eloquium* »), sur la présence à Volubilis de la plus ancienne inscription hébraïque actuellement connue en dehors de la Palestine. La Bible désigne la langue hébraïque comme « la langue de Canaan » (*Isaïe*, XIX, 18). La parenté des deux dialectes cananéens explique les succès du judaïsme dans des régions assez excentriques de l'Afrique du Nord. Le problème de son expansion se ramène à celui de la diffusion parmi les indigènes de la langue et de la culture puniques.

L'aire d'extension du punique recouvrait-elle exactement les régions fortement judaïsées ? M. S. constate une coïncidence approximative : les Nefouça d'Ibn Khaldoun sont à placer sans doute vers le Djebel du même nom, en Tripolitaine du Nord, en pleine région de colonisation carthaginoise. D'autre part, il y a eu, un peu partout dans le Moghreb, une influence diffuse de Carthage et de sa culture (Volubilis, avant de devenir municipe sous Claude, était administrée par des suffètes). Le cas de l'Aurès, îlot berbérophone encore intact, a suscité les objections de M. Marçais. M. S. se demande si les Djeraoua n'avaient pas été judaïsés avant de s'installer dans l'Aurès ou si le massif n'a pas donné asile à des éléments étrangers aux Djeraoua et déjà judaïsés. Si le berbère a reculé devant le punique, celui-ci à son tour a reculé devant le latin et est tombé comme le berbère au rang d'un dialecte surtout rural. Les deux langues ont pu coexister ou se superposer dans les régions de résistance, comme se superposent encore, dans certaines régions, berbère et arabe. Les régions où abondent les inscriptions néo-puniques sont celles-là mêmes où les inscriptions libyco-berbères sont nombreuses aussi. M. S. estime avoir quelques raisons d'admettre que libyco-berbère, punique et judaïsme hébréophone rural ont eu des destinées convergentes et représentent un même phénomène de résistance du sol africain contre l'étranger, romain et chrétien.

Dans un troisième chapitre, intitulé *Le syncrétisme judéo-punique*, M. S. se propose de montrer que la parenté linguistique du punique et de l'hébreu se doublait d'une affinité plus profonde entre les religions, affinité déjà soulignée par Gsell (*Hist. Anc.* IV, p. 497) et par Monceaux. Le substrat commun des deux religions, qui est le vieux fond sémitique, explique le rayonnement du judaïsme en Afrique mais aussi les compromissions auxquelles il s'est prêté.

M. S. étudie deux sectes syncrétisantes des premiers siècles de notre ère : les Abéloniens et les Caelicoles.

Nous connaissons les premiers par Saint Augustin (*De haeresibus*, 87).

La secte condamnait le célibat mais imposait une chasteté rigoureuse et se perpétuait par l'adoption. Le recrutement en était purement rural et la forme du nom est punique. L'étymologie reçue à l'époque rattachait le nom à Abel. Quelle que soit la raison de cette appellation, elle suppose une certaine familiarité avec la Bible et sa langue. M. S. rapproche ces doctrines de celles des Esséniens, et de la gnose juive, et conclut en situant les Abéloniens sur les confins indistincts du christianisme, du judaïsme et du paganisme sémitique.

Les Caelicoles, mentionnés par Saint Augustin et visés par le Code Théodosien, avaient leur berceau et leur foyer principal dans l'arrière-pays africain. Ils se donnent eux-mêmes le nom de Juifs et le Code ne les classe pas avec les hérétiques, tout en leur appliquant les mêmes peines, mais à côté des Juifs et des Samaritains. Les hérésiologues n'en parlent donc pas, sauf Philastre. Parmi les hérésies juives, il en signale une qui, dit-il, adorait « la Reine, nommée encore Fortune du Ciel, qu'on appelle aussi, en Afrique, Caelestis, et lui offrait des sacrifices. » S'il s'agit bien là, comme le pense M. S., des Caelicoles, nous serions en présence d'un groupement syncrétiste mêlant à des éléments empruntés au judaïsme le culte punique de Caelestis-Tanit, et composé à la fois de Juifs dissidents et de sémites païens judaïsants. Tertullien constate l'existence d'un culte des éléments célestes accompagné de rites empruntés à la synagogue (*Ad nationes*, I, 13). M. S. rapproche les Caelicoles africains des « Deicoles » dont parle Cyrille d'Alexandrie, qui apparaissent eux aussi, en milieu sémitique, à mi-chemin entre paganisme et judaïsme. Il en conclut que les Caelicoles représentaient peut-être un aspect du judaïsme berbère.

M. S. note comme un autre élément de succès, pour le judaïsme en Afrique, le fait qu'à la différence du christianisme et, plus tard, de l'islam, il ne s'appuyait pas sur un empire. Le christianisme triomphant, pour les Africains, c'était l'étranger installé chez eux. La parenté ethnique et linguistique, l'identité des réactions à l'égard de Rome leur donnaient au contraire l'impression que les Juifs étaient de chez eux.

De cette mentalité judéo-berbère mal connue, on trouve quelques traits dans l'épitaphe latine de Henchir Djouana, près de Kairouan. Dans cette inscription païenne, les réminiscences bibliques sont nombreuses : allusion au « jour vengeur », idée du juste souffrant inspirée du Livre de Job, etc Le message messianique devait trouver écho parmi ces populations en révolte chronique contre l'ordre romain.

Le quatrième chapitre *(Causes et origines du judaïsme berbère — Crises palestiniennes et politique des Sévères)* a pour objet d'expliquer le passage du judaïsme cosmopolite de la Diaspora à ce judaïsme « barbare », oriental de langue et d'esprit.

M. S. en voit une première cause dans le renouveau en pays africain de l'esprit zélote qui, après la guerre de 66-70, provoque, sous Trajan, la terrible révolte de Cyrénaïque et chasse plus loin en Afrique la population juive survivante. Seconde cause : le philosémitisme des Sévères, dynastie africaine d'origine, sémitique de culture et d'affinités. L'Afrique, ses dieux et son langage ont bénéficié de leurs faveurs. Les Juifs également : la bienveillance des Sévères à leur égard est un fait attesté par les chrétiens et reconnu par les Juifs eux-mêmes. En stimulant le particularisme africain, en patronnant le judaïsme et la culture sémitique, la dynastie a renforcé la solidarité judéo-berbère et compromis au Maghreb l'unité impériale.

La lutte des Sévères contre le nomadisme a pu agir dans le même sens. M. S. reprend ici les pages célèbres de Gautier sur l'apparition simultanée, au Sahara, des grandes tribus de Berbères nomades et du chameau. Tenant compte des critiques de M. William Marçais, il refuse d'identifier à son tour les Botr et les nomades et de ranger parmi les Botr nomades les Djeraoua judaïsés. Il retient pourtant de l'hypothèse de Gautier la présence « pour le moins vraisemblable » de Juifs parmi les grands nomades, Juifs berbérisés qui ont pu en retour judaïser une partie des Berbères nomades(1).

Dans un cinquième et dernier chapitre, M. S. étudie les rapports des Juifs et de l'Empire chrétien, l'opposition du particularisme africain à l'orthodoxie romaine. Le christianisme devenu religion d'Etat, l'Empire réprime les hérésies et les cultes non chrétiens, ce qui a pour effet de doubler la résistance à la romanisation d'une résistance au catholicisme. L'aspect social et politique des hérésies et des schismes africains a été maintes fois souligné.

Quant au judaïsme, qui a vécu en rapports assez bons avec l'Empire païen, malgré les événements de 70 et 135, il voue une haine inexpiable à l'Empire chrétien. L'opposition fut particulièrement vive chez les Juifs d'Afrique, auxquels Honorius, bienveillant envers les Juifs du reste de l'Empire, semble avoir réservé ses rigueurs. La loi les frappe en même temps que les Donatistes et les Caelicoles. Les Byzantins, après la conquête, reprirent cette politique intolérante et allèrent même jusqu'à la conversion forcée. Cependant, les tribus berbères de l'intérieur, indépendantes en fait, offrent un refuge aux Juifs persécutés qui y propagent leur foi. M. S. se refuse à faire partir de là la judaïsation des Berbères mais pense qu'elle a reçu de ces circonstances une impulsion nouvelle.

En conclusion, M. S., qui ne se dissimule pas que son interprétation compte « une part d'hypothèse », espère « avoir établi que les données d'Ibn

(1) M. S. rappelle que Gautier cite à l'appui de sa thèse l'existence, « au Gourara et dans l'extrême nord du Touat », d'un petit Etat juif resté indépendant jusqu'à la fin du XVe siècle. On peut y ajouter ces « Juifs nomades retrouvés dans le Sahara marocain au XVIe siècle » dont parle M. G.-S. COLIN, in *Mélanges d'études luso-marocaines dédiés à la mémoire de David Lopes et Pierre de Cénival*, Lisboa-Paris, 1945, pp. 53-66.

Khaldoun méritaient crédit. » Le fait de l'emprise juive sur les Berbères ne peut être nié.

Face à l'Islam, les chrétiens dissidents ayant disparu, l'Afrique dressera la double résistance de l'orthodoxie chrétienne et du judaïsme. Mais le catholicisme, c'est « le souvenir de Rome, l'esprit de la latinité » ; il groupe, à côté de Romains d'origine, « les plus assimilés, les moins africains d'entre les indigènes ». Le judaïsme berbère, au contraire, c'est la vieille Afrique « irréductible et rebelle » dans « sa fruste originalité », dans son particularisme obstiné. Tandis que les « Roum » ont succombé parce qu'isolés du monde chrétien, le judaïsme a été victime de ce sémitisme même qui avait contribué à ses succès. Les influences judéo-berbères ont frayé la voie à l'Islam en Afrique du Nord, jeté un pont entre lui et Carthage.

M. S. replace enfin le phénomène dans l'histoire du judaïsme. On considère d'ordinaire que le repli du judaïsme, sa transformation de religion universaliste en culte ethnique datent des événements de 70. Il semble qu'il faille retoucher ce schéma. Le cas de l'Afrique du Nord montre que la fin du prosélytisme juif n'est pas liée à la sécession du judaïsme et de l'esprit hellénistique. En se désolidarisant de la culture gréco-romaine, le judaïsme a trouvé en Berbérie un nouveau champ d'action et d'expansion.

Or, le phénomène n'est pas isolé. Après 70, après 135, les Juifs palestiniens essaiment en Orient, vers des pays de culture, de langue et d'esprit proches de ceux d'Israël, où leur prosélytisme est couronné de succès : Mésopotamie, Hedjaz et Yémen, Abyssinie.

On peut délimiter ainsi, entre l'universalisme d'esprit hellénistique dont Philon est le champion, et le repli final, achevé au IXe siècle, une étape intermédiaire : celle où le judaïsme, chassé de ses positions méditerranéennes par le christianisme, tente de devenir, en Orient et en Afrique, la religion des peuples sémites et apparentés. Mais il sera supplanté dans ce rôle par l'Islam et c'est l'Islam qui met un terme définitif à l'expansion juive.

Nous n'avons voulu que présenter la thèse de M. S. et résumer sa démonstration. Nous n'avons pas qualité pour en faire la critique. Nous croyons cependant devoir souligner que l'argumentation repose en grande partie sur la persistance de la langue punique en Afrique du Nord jusqu'à la conquête musulmane, et que ce problème a fait l'objet d'un article extrêmement fouillé de M. Christian Courtois : *Saint Augustin et le problème de la survivance du punique*, paru dans la « Revue Africaine », t. XCIV, nos 424-425 (3e et 4e trim. 1950), d'où il appert qu'à l'époque du grand docteur, *lingua punica* désignait très probablement, non pas la langue de Carthage, disparue dès le IIIe siècle, mais la langue libyque, c'est-à-dire la langue autochtone, ancêtre de l'actuel berbère.

André ADAM.

José Ma. Coll., O. P., *San Raymundo de Peñafort y las Misiones del Norte Africano en la Edad Media,* dans « Misionalia Hispanica » (Madrid), V, 1948, pp. 417-457.

Le principal intérêt de cet important article réside dans les compléments et les rectifications qu'il apporte à l'ouvrage fondamental du P. Atanasio López, *Obispos en el Africa septentrional,* 2e éd., Tanger, 1941 (cf. *Hespéris,* XXIX, 1942, nº 40, pp. 91-92). La notice sur Fr. Alfonso Bonhomme (pp. 439-443) attirera particulièrement l'attention, car ce personnage est peut-être le plus intéressant des évêques dominicains du Maroc au moyen âge. Je ne suis pas étonné que le P. Coll ignore comme le P. López mon article de 1937 (cf. *Hespéris, loc. cit.*), publié en pleine guerre civile espagnole dans une revue de faible diffusion. Mais, bien que l'auteur ne prétende pas établir une monographie exhaustive, il aurait été opportun d'ajouter aux références qu'il indique :

Julián Zarco Cuevas, O.S.A., *Catálogo de los manuscritos castellanos de la R. Biblioteca de El Escorial,* Madrid, t. I, 1924, p. 213, et t. II, 1926, pp. 207-209 (cette seconde notice contient une abondante bibliographie, et renvoie en particulier aux informations de Pérez Pastor dont j'ai fait état dans mon article de 1937) ;

Tomás y Joaquín Carreras y Artau, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* t. I, Madrid, 1939, p. 48 et n. 76 ;

Luciano Serrano, O.S.B., *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena,* Madrid, 1942, p. 17, n. 18, et p. 112.

Le compte rendu de l'article du P. Meersseman par M. José Ma. Millás dans *Sefarad,* II, 1942, pp. 205-208, fournit également des indications utiles.

L'examen, même sommaire, de la littérature relative à Fr. Alfonso Bonhomme donne l'impression que bien des problèmes mal éclaircis se posent encore au sujet de ce religieux et mériteraient sans doute une étude approfondie.

Robert Ricard.

José Maria de Queirós veloso. — *Estudos históricos do século XVI.* Lisbonne, 1950, 19 1/2 × 25 1/2, 212 pp. (Academia Portuguesa da História).

Ce volume groupe deux mémoires. Le premier, qui expose l'histoire du mariage de l'infante de Portugal D. Maria avec le futur Philippe II d'Espagne, est étranger à l'objet de cette revue. Le second, qui examine le problème de l'authenticité de la chronique du roi Sébastien attribuée à

Fr. Bernardo da Cruz, nous intéresse d'autant plus directement que M. Queirós Veloso reprend à cette occasion l'étude des sources relatives à la bataille des Trois Rois. Avec sa connaissance incomparable du XVI^e siècle péninsulaire, et en particulier de tout ce qui concerne le règne de Sébastien I^er (cf. *Hespéris*, XXIII, 1936, pp. 62-63), l'auteur démontre, d'une façon qui paraît sans réplique, que la chronique publiée en 1837 par Herculano et Costa Paiva sous le nom de Bernardo da Cruz et en 1925 par Ferreira de Serpa sous celui d'Amador Rebêlo, a été rédigée en réalité par un écrivain nommé António de Vaena, qui a laissé également un récit du siège de Mazagan en 1562, dont il fut témoin. On est heureux de voir M. Queirós Veloso, qui vient de doubler le cap des quatre-vingt-dix ans, montrer avec tant de jeunesse une si belle activité, et il nous permettra d'exprimer ici nos vœux pour la poursuite d'une si rare et si féconde carrière d'érudit (1).

Robert RICARD.

Manuel FERNANDEZ ALVAREZ. — *Felipe II, Isabel de Inglaterra y Marruecos (Un intento de cerco a la Monarquía del Rey Católico).* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1951, 17 × 23 1/2, 39 pp. + 9 pp. non numérotées.

Cette brochure repose sur la mise en œuvre des documents publiés dans les *Sources inédites*, en particulier dans le tome I de la série Angleterre. L'exposé se lit avec intérêt, mais on croit y noter un peu d'inexpérience, et il n'apporte aucune vue nouvelle.

R. R.

José Pedro MACHADO. — *A palavra « árabe » e afins*, dans *Revista de Portugal*, Série A, Língua portuguesa, vol. XVI, n° 99, novembre 1951, pp. 273-280.

Un article tel que celui de M. José Pedro Machado, tout en citations de textes et en détails précis, ne peut être analysé ; mais il doit être signalé ici aux arabisants comme aux romanistes pour la richesse et l'intérêt de sa documentation.

R. R.

(1) Signalons à propos de ce que dit M. QUEIROS VELOSO, p. 144, n. 3, que la *Jornada del rey Don Sebastián* de Juan Bautista de Morales (Séville, 1622) a été rééditée à Madrid en 1889 dans le recueil intitulé *Tres relaciones históricas*, aux pp. 289-402 (Colección de libros españoles raros o curiosos, t. XIX).

María del Carmen MAZARIO COLETO. — *Isabel de Portugal, emperatriz y reina de España.* Prólogo de Cayetano Alcázar. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Historia Moderna, Madrid, 1951, 15 1/2 × 21, XII + 556 pp. + 6 pp. non numérotées.

On apprécierait sans doute avec plus d'indulgence le livre de Mademoiselle Mazarío Coleto si une préface imprudente ne venait le présenter comme une des œuvres maîtresses de la jeune école historique espagnole. L'école historique espagnole, jeune ou vieille, possède à son actif assez de travaux d'authentique valeur pour qu'il paraisse superflu de lui faire endosser un ouvrage assurément estimable, mais qui appelle de sérieuses réserves. La première portera sur le titre même, qui semble annoncer une monographie de l'impératrice Isabelle ; il s'agit en réalité d'une publication de documents précédée d'une longue introduction. La seconde concernera de trop fréquentes défaillances dans le soin du détail, qui tiennent peut-être à un défaut d'expérience : références imprécises et parfois méconnaissables (il faut, par exemple, être déjà informé pour comprendre que Barcelos, *Historia de Portugal,* désigne l'histoire illustrée du Portugal éditée à Barcelos sous la direction de MM. Damião Peres et Eleutério Cerdeira), et négligence dans la présentation des documents. Je reconnais volontiers qu'il était pratiquement impossible de commenter ces textes, qui touchent à un nombre infini d'affaires extrêmement complexes et variées, et je sais par une expérience très directe combien il est difficile en pareille matière d'obtenir une correction typographique satisfaisante. Mais la « toilette » des documents reste par trop sommaire, et les fautes de lecture ou d'impression dépassent la proportion admissible (par ex. p. 286, *el indio* doit être lu *el iudio,* c'est-à-dire *el judio* ; c'est le fameux corsaire Sinan le Juif, dont le surnom est d'ailleurs exactement reproduit p. 277, p. 342 et p. 413). On se demande si l'éditeur ne s'est pas contenté d'envoyer à l'imprimeur, sans autre revision, les simples copies établies par des secrétaires bénévoles ou rétribués. Ce procédé expéditif a été malheureusement si souvent employé qu'il est permis de se poser la question. Enfin j'estime véritablement scandaleux qu'un gros volume où l'on trouve près de 300 pages de documents en petits caractères ne comporte aucun index alphabétique. Nul érudit ne devrait se croire autorisé à compliquer de semblable manière la tâche de ses confrères.

Cela dit, ces 114 lettres conservées aux Archives de Simancas et adressées par l'impératrice Isabelle de Portugal à son mari Charles-Quint, si fréquemment absent, sont du plus puissant intérêt. Elles vont du 6 juin 1528 au 25 juillet 1538 (l'impératrice mourut à Tolède le 1er mai 1539), et les problèmes les plus divers y sont traités. Il sera désormais indispensable de s'y reporter quand on voudra étudier la piraterie barbaresque et

les relations de l'Espagne avec l'Afrique du Nord, car les affaires musulmanes y occupent une place significative. Pour tout ce qui se rapporte aux corsaires, à l'expédition de Tunis (1535), à la préparation de celle d'Alger (1541), envisagée de longue date, je renverrai aux pp. 247-271, 278-305, 323-395, 403-465, 470-479 et 495-523 (à signaler spécialement aux pp. 410-414 la prise de Mahon par Barberousse en 1535). Les affaires de Bougie apparaissent aux pp. 293, 295, 305, 315, 375, 405, 417, 427, 468, 483-484, 501 et 509, celles de Tlemcen et d'Oran aux pp. 269-270, 286, 293-295, 305, 315, 323-325 (prise de Honeïn en 1531), 348, 375, 383, 394, 406, 417, 420, 427-428, 438, 482, 503 et 516. Le Maroc, abandonné aux Portugais à l'ouest de Melilla, fait un peu figure secondaire. Mais les indications qui s'y rapportent ne sont pas négligeables. Le début du doc. LVI, p. 375, recoupe de façon intéressante les deux pièces des *Sources inédites* (Espagne, t. I, doc. VIII et IX) sur la prise de Khasasa par les Marocains au commencement de 1533. Sur Melilla, on doit relever les pp. 404-405, 409, 506, 508 et 522. La lettre LXIX (p. 400) du 17 juin 1535 a été connue du comte de Castries, qui en a publié le passage relatif au siège de Melilla par le roi de Fès (voir Espagne, t. I, doc. XI). Un épisode de l'histoire de Ceuta est raconté p. 405 dans la lettre LXXII du 26 juillet 1535. Enfin deux passages (p. 531 et surtout pp. 534-535) (1) concernent le traité de paix signé en 1538 entre Jean III de Portugal et le sultan de Fès Aḥmed el-Ouaṭṭasi, la trêve de quatre ans conclue entre le Portugal et les Chérifs, l'inclusion de l'Espagne dans l'application de ces accords et les affaires de Velez — tous points que l'on retrouve au long du t. I, Espagne, et du t. III, Portugal, des *Sources inédites*.

Robert RICARD.

Marcel ÉMERIT. — *L'Algérie á l'époque d'Abd-el-Kader*, 1 vol. in-8° de 302 pp. — Collection de Documents inédits sur l'histoire de l'Algérie, IIe série, documents divers, t. IV, Paris, Larose, 1951.

Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'Algérie française connaissent la collection dans laquelle vient de paraître le nouveau livre de M. E. et qui, jusqu'à ce jour, comprenait uniquement des publications de correspondances et de documents divers, avec de simples notes. Ce volume diffère des précédents en ce qu'il réunit à la fois des documents et des études. C'est là une innovation dont on ne peut que se féliciter.

L'auteur déclare lui-même dans sa préface que « le titre de ce recueil est trop prétentieux ». Il précise qu'il « ne s'agit pas d'un tableau complet

(1) La lettre d'Isabelle de Portugal du 25 juillet 1538 (pp. 532-535) a dû se croiser avec celle que Charles-Quint lui écrivait de Marseille le 13 juillet de la même année (*Sources inédites*, Espagne, t. I, p. 85).

de l'Etat d'Abd-el-Kader..., mais d'une série de coups de sonde destinés à faire connaître certains traits de l'Algérie au moment où elle venait de secouer le joug des Turcs ». On ne saurait dans ces conditions lui reprocher que le contenu de son ouvrage ne corresponde pas exactement à son titre.

Son volume réunit de nombreux textes — lettres, notes, mémoires, rapports — tous des plus intéressants et qui donnent de très utiles renseignements sur maintes questions délicates. On y trouve notamment : des descriptions de Tlemcen et Mascara en 1835, plusieurs lettres d'Abd-el-Kader sur le traité de la Tafna, un rapport de Warnier sur sa mission à Mascara à la suite de ce traité, des notes et des relations sur le siège d'Aïn Mahdi par l'émir en 1838, quatre rapports du bey Ahmed de Constantine au dey Husseïn, des renseignements sur Constantine par le caïd Ibrahim, des mémoires de Léon Roches et de Garcin sur la situation d'Abd-el-Kader en 1839-1840, etc. L'auteur a utilisé tous ces documents pour écrire cinq études qui ont respectivement pour titres : *Les luttes de races dans l'ouest de l'Algérie avant la paix française, Le pacte secret entre Bugeaud et Abd-el-Kader, Les luttes de confréries, Constantine sous Ahmed-bey* et *Les forces d'Abd-el-Kader en* 1839-1840.

De ces études, la première traite des Turcs, des Coulouglis, des tribus makhzen de Tlemcen et de la région, puis des fonctions de Tlemcen et de sa ruine dans les armées qui suivirent l'établissement de la France en Algérie. La troisième laisse penser qu'en 1830 les illettrés étaient plus nombreux en France que dans la Régence d'Alger, ce qu'on a peine à croire. Dans la quatrième, l'auteur indique les différences entre la structure politique et financière de l'Ouest et de l'Est de la Régence ; en outre il souligne : la dépendance du bey à l'égard du dey, l'effort du bey Ahmed pour unifier sa province et l'absence d'inquiétude à la veille du débarquement français. Quant à la dernière, elle pose, sans la résoudre, la question des raisons qui peuvent expliquer la longue résistance que nous a opposée Abd-el-Kader.

La seconde étude nous paraît la plus importante. M. E. y donne des précisions nouvelles sur l'accord secret qu'aurait passé Bugeaud avec Abd-el-Kader, en même temps que le traité de la Tafna. Il est persuadé de l'existence de cette convention, que le maréchal a toujours niée, et l'on doit reconnaître qu'il apporte à l'appui de sa thèse des arguments très sérieux. On trouve également dans son travail de judicieuses considérations sur la politique de Bugeaud, ainsi qu'une sévère critique des écrits de Léon Roches, dont M. E. s'est déjà efforcé de détruire la légende.

Certains lecteurs ne partageront peut-être pas toutes les idées de l'auteur. Il est incontestable néanmoins que l'*Algérie à l'époque d'Abd-el-Kader,*

sous une présentation nouvelle et des plus heureuses, apporte une importante et utile contribution à l'histoire du pays de 1830 à 1840.

Jacques CAILLÉ.

Janine MONSONÉGO. — *L'activité économique de Mostaganem de* 1830 *à nos jours*, 1 vol. in-8° de 76 pp. — Publications du Comité central pour la commémoration de la Révolution de 1848 en Algérie. Paris, Larose, 1950.

Ce petit volume est un mémoire pour le diplôme d'études supérieures, qui atteste, dit la préface de M. le professeur Émerit, « l'activité de notre jeune école historique ». Il n'était pas inutile que l'on sût ainsi qu'il s'agissait d'un diplôme d'histoire, car on aurait tout aussi bien pu croire que l'ouvrage de Melle M. était une étude de géographie ou une thèse de doctorat en droit économique.

D'autre part, il est assez curieux de voir ce livre paraître dans une collection qui a pour but de commémorer la Révolution de 1848. Le fait que le port de Mostaganem soit né précisément en 1848 ne nous paraît pas suffisant pour justifier cette publication, car il n'y a là qu'une simple coïncidence, sans la moindre relation de cause à effet. Nous avons déjà fait une remarque analogue — et nous n'avons pas été le seul — à l'occasion du précédent volume de la même collection, consacré à la culture et la production du blé en Algérie de 1830 à 1938. On peut néanmoins, avec l'auteur de la préface, estimer heureux que « la célébration d'un centenaire permette de faire connaître au public le résultat de patientes et onéreuses recherches ».

Quoi qu'il en soit, Melle M. a consciencieusement traité son sujet. Après quelques considérations sur le site, la situation et les habitants successifs de la ville depuis l'époque romaine, elle étudie le marché local, la colonisation, les voies de communication, les projets, la création du port et souligne la part de la Chambre de Commerce dans la réalisation obtenue. Enfin, elle envisage les perspectives d'avenir de Mostaganem.

Nous apprenons ainsi que le port, après avoir témoigné d'une certaine activité au XVIIIe siècle, avant l'évacuation d'Oran par les Espagnols, était réduit à rien ou à peu près en 1830, malgré un hinterland riche en possibilités. Ce sont les Français qui lui ont rendu la vie. Ils y ont créé un abri artificiel assez sûr, muni par la suite d'un outillage assez moderne et, récemment, d'une grue électrique. Un nouveau plan d'extension est même en voie d'exécution. Le port de Mostaganem a principalement exporté des moutons, du blé, du vin, et cette dernière marchandise seule fait aujourd'hui l'objet d'importantes expéditions.

Cependant, à l'heure actuelle, il paraît bien en décadence. Quand l'auteur envisage un futur port minier : « Un réseau de pipelines aboutirait

à la mer et les bateaux-citernes viendraient en même temps chercher du vin et du pétrole », c'est là une hypothèse qui n'est sans doute pas près de se réaliser. Mais M[elle] M. est une Mostaganémoise qui « a fouillé avec amour » le passé de sa ville et l'on se fait parfois des illusions sur les hommes ou les choses que l'on aime.

Il n'en reste pas moins que son travail est clair, bien ordonné et renferme quantité de renseignements précis, avec des chiffres et des statistiques, qu'illustrent une vue du port de Mostaganem et plusieurs graphiques. Son petit livre est une bonne monographie et l'on en souhaiterait de semblables sur tous les ports de l'Afrique du Nord.

Jacques CAILLÉ.

Colonel JUSTINARD. — *Un grand chef berbère. Le caïd Goundafi,* Préface du général Juin, Casablanca, 1951, 267 pages.

On n'apprendra pas aux lecteurs d' « Hespéris » ce que notre connaissance du monde berbère doit au Colonel Justinard. Linguistes, historiens, sociologues ont une lourde dette envers lui. Pourtant l'essentiel, le plus rare, le plus « exquis » au sens étymologique du mot, ce n'est peut-être pas son butin d'érudit, mais cette connaissance des hommes qu'il a acquise à leur contact, en vivant leur vie, en méritant leur confiance, parce qu'il a su les aimer.

Ce dernier livre est en effet l'histoire d'une amitié. Amitié entre un officier français et un « seigneur de l'Atlas », qui ont lutté côte à côte, pendant des années, pour contenir la dissidence et préparer la pacification de l'Anti-Atlas. C'est aussi une page d'histoire, non seulement parce que nous sommes en pleine guerre mondiale et que les intrigues allemandes et espagnoles se font sentir jusque dans ce coin perdu du Sous el-Aqça, mais parce que les Berbères vivent l'une des heures décisives de leur histoire et que les acteurs du drame sont les instruments d'un grand destin. Là, le narrateur s'efface derrière son héros, comme l'officier de renseignements s'effaçait derrière le caïd : il faudra bien, quelque jour, rétablir l'intégrité de l'histoire et rendre à chacun ce qui lui est dû...

La « politique des grands caïds » n'appartient pas encore à l'histoire. Mais le jour où on pourra l'étudier, on devra recourir à l'ouvrage du Colonel Justinard. Car c'est un témoignage de première main.

On commence à savoir, malgré les romans sociologiques, d'ailleurs pleins de talent, des frères Tharaud, que le régime baptisé improprement par eux « féodal » n'est pas le régime traditionnel des tribus berbères du Sud-Ouest. Le pouvoir personnel s'est élevé sur les ruines des petites républiques cantonales dans le dernier tiers du XIX[e] siècle. Peu à peu, dans telle ou telle *taqbilt* de la montagne, on vit le *moqaddem*, sorte de fondé de pouvoirs de la *jmāεa,* accroître ses attributions, confisquer le pouvoir au profit d'un

clan, jouer des querelles de *leff* et de la guerre pour se faire nommer *amġar* et finalement se faire confirmer par le Makhzen le commandement qu'il s'était taillé par la force et la ruse. M. Robert Montagne a parfaitement décrit le mécanisme du phénomène dans *Les Berbères et le Makhzen*. Beaucoup de ces petits *imġāren* disparurent avant d'arriver au but. Quelques uns assurèrent à leur famille une puissance étendue et stable ; ce furent les « maîtres des cols », le Glaoui, le Goundafi, le Mtouggui.

Sur le modèle de l'Utopie, un essayiste inventa *l'Uchronie*, c'est-à-dire le temps irréel où se déroulent les événements qui auraient pu être et qui n'ont pas été. Le jeu peut n'être pas entièrement gratuit ; il aide parfois à mieux comprendre le pourquoi de ce qui fut. Poussons donc le train de l'histoire marocaine vers un aiguillage insidieux et faisons-le dérailler en direction de l'Uchronie... Il n'y a nulle invraisemblance à imaginer tel ou tel de ces chefs berbères élevant assez haut sa puissance pour tenter la grande aventure et, profitant de l'anarchie politique du début du siècle, renverser la dynastie vermoulue et en fonder une nouvelle. C'était, à huit siècles de distance, une réédition de l'épopée almohade et une tardive revanche des Masmouda. On pourrait énumérer toutes les chances de l'événement, parmi les « possibles » qui attendaient dans l'empyrée le choix du Destin : il eût été dans la logique de l'histoire.

C'est un fait qu'il n'a pas eu lieu. Pourquoi ? Manque d'envergure d'ambitieux médiocres, plus soucieux d'assurer leurs gains que de les risquer dans une immense partie ? Peut-être, mais la psychologie d'un homme n'explique pas le sort d'un peuple. Un grand destin c'est une volonté servie par la chance, et la chance ici n'est que le nom vulgaire du contexte sociologique. Je crois plutôt que le contexte n'y était pas. Il manquait le support militaire d'un groupe ethnique cohérent. Les Almoravides avaient derrière eux les Sanhaja, les Almohades, les Masmouda. M. Terrasse a montré que la faiblesse des Mérinides tenait à la division des Zénètes. Au début du XX^e^ siècle, il y avait beau temps que Zénètes, Masmouda et Sanhaja, d'ailleurs brassés par l'histoire, avaient perdu le sentiment de l'unité et parfois même jusqu'au souvenir de leur nom. La morphologie sociale du monde berbère s'est caractérisée depuis des siècles, au moins dans le sud-ouest du Maroc, par un morcellement progressif, par une sorte d'atomisation qui n'a laissé pour résidu que le minuscule Etat cantonal de la *taqbilt*, quand ce n'était pas une poussière de villages dressés les uns contre les autres dans d'insolubles querelles de soffs. La résistance au Makhzen elle-même ne suffisait pas à souder ces particules, tout au plus les rapprochait-elle un temps quand le danger devenait pressant. L'histoire des grandes confédérations atteste la nécessité d'un « fédérateur » du dehors. L'apparition du pouvoir personnel, la politique d'expansion des amghars aboutissait, il est vrai, à un regroupement. Mais ces faiseurs d'unité se

combattaient furieusement les uns les autres. Il n'est que de voir dans le livre du Colonel Justinard à quelle hostilité acharnée le Goundafi dut faire face, pendant sa campagne du Sous, de la part de « collègues » qui servaient pourtant, théoriquement, la même cause. Ils se surveillaient trop pour que l'un, commençant de s'élever, ne coalisât pas aussitôt les autres contre lui.

Nous touchons là au point faible de cet esprit d'indépendance berbère, si admirable par certains côtés. Il est négatif : il refuse, il arrête, il s'oppose, il ne crée pas. Pour devenir créateur, unificateur, il lui a fallu un principe fécondant extérieur à lui : la religion ; aux Sanhaja du *ribāṭ* l'Islam malékite, aux Masmouda du Nfis la doctrine unitaire du mahdi Ibn Toumert. Il y a longtemps que l'Islam maghrébin a épuisé ses forces de renouvellement. Jadis les tentatives d'implantation chrétiennes lui valurent un sursaut qui est à l'origine des dynasties chérifiennes. La guerre sainte souleva de nouveau les tribus en 1912. Le mouvement vint encore du Sud : successeurs lointains des Almoravides, les marabouts de la Seguiet el-Hamra entraînaient tout sur leur passage, et les grands caïds durent se terrer dans leurs kasbas ou accorder à El Hiba un ralliement provisoire. Mais l'homme du Destin n'était pas El Hiba, c'était Mangin.

El Hiba était dans la ligne de l'histoire marocaine. Sans Mangin, il triomphait probablement. Son erreur fut de ne pas comprendre qu'on arrivait à une coupure et que le temps du « Maroc seul » était fini. Les caïds de l'Atlas l'avaient-ils compris ? Mieux renseignés sans doute que l'homme du désert, ils devaient sentir que les temps avaient changé. A dire vrai, ils ne comprirent parfaitement que lorsque le canon de Sidi Bou 'Othman eut parlé.

Seul des grands caïds, le Goundafi n'avait pas rallié El Hiba. Seul, il s'était abstenu, quelques années auparavant, de participer à la lutte des Hafidiens contre Moulay 'Abd el-'Aziz. Légitimisme dynastique ? Le Colonel Justinard prononce le mot (« légitimiste aziziste », dit-il de Si Taïeb, p. 104).

On a bien l'impression, en effet, que chez ces barons des marches du Sud la solidarité d'intérêt créait un lien avec le Makhzen. Le particularisme, l'esprit d'indépendance des tribus leur étaient aussi hostiles qu'à celui-ci. Un même ennemi rapproche. Quelques amghars avaient bien essayé, pour s'élever, de se faire les champions de la liberté de la montagne. Qu'avaient-ils retiré de ces luttes épuisantes, toujours à reprendre, alors que les plus habiles jouissaient tranquillement, au prix d'une allégeance toute théorique, du fruit de leurs conquêtes ?

Dans le cas d'un homme comme Si Taïeb, il y avait quelque chose de plus : le sens de l'honneur, la fidélité à la parole donnée. On peut se demander s'il n'y avait pas chez tous un sentiment de respect et d'attachement

pour la dynastie chérifienne. Le recours au chérif avait seul mis fin jadis à l'anarchie qui menaçait de livrer le Maroc aux Chrétiens. C'est un fait que le recours aux Chrétiens n'a pas été suffisant, quatre siècles plus tard, pour détacher les Berbères d'une autre dynastie de chérifs. Le maraboutisme, en quoi s'est opérée la synthèse de l'Islam et de la tradition berbère, devait aboutir au chérifisme. Et celui-ci devait, non moins logiquement, travailler à éliminer le maraboutisme. Y a-t-il donc, au fond de l'esprit berbère, quelque contradiction fatale ?

Je m'aperçois, un peu tard, que je n'ai guère parlé du livre du Colonel Justinard. Le lecteur, et l'auteur, voudront bien me le pardonner. Toutes ces réflexions m'ont été suggérées par le livre. Il n'est pas possible de le lire sans évoquer ces passionnants problèmes d'histoire et de sociologie. Il serait aisé d'en tirer aussi une méditation politique. Ce terrain n'est pas celui d' « Hespéris ». L'une de ces leçons pourtant est trop belle pour que nous ayons le courage de la passer sous silence. Invité à venir en France avec le Sultan, Si Taïeb Goundafi se déroba à plusieurs visites officielles pour aller saluer, en province, la famille du Colonel Justinard. On ne sait qui admirer le plus, du vieux chef montagnard qui donna un si délicat témoignage de fidélité, ou du simple officier français qui avait su l'inspirer. On ne trouvera rien de comparable dans Machiavel. Le Colonel Justinard — avec quelques autres officiers, que notre République, si elle était aussi athénienne qu'elle le prétend, devrait nourrir dans son Prytanée — a prouvé qu'on pouvait fonder une politique sur l'honneur.

André ADAM.

Marcel COLOMBE. — *L'évolution de l'Egypte*, 1924-1950. Collection « Islam d'hier et d'aujourd'hui », vol. IX, 361 pages, Préface de Robert Montagne, Paris, 1951.

Il est sans doute trop tôt pour écrire l'histoire de l'Egypte entre 1924 et 1950. Mais entre l'histoire et le journalisme, il y a place pour un bilan provisoire, pour une synthèse réfléchie, dégagée des vapeurs de l'actualité. C'est ce qu'a pensé M. Marcel Colombe et il a eu raison. « L'honnête homme » du XX^{e} siècle aimerait avoir à sa disposition, sur les principaux problèmes de son temps, des vues d'ensemble analogues à celle-ci.

Le cas de l'Egypte a toujours eu pour les observateurs européens et pour l'opinion publique des pays arabes une valeur exemplaire : par son passé, par l'ancienneté de sa culture, par sa richesse agricole, par la densité de sa population, elle tient le premier rang parmi les états musulmans du Proche-Orient ; ayant accédé la première à l'indépendance, l'usage qu'elle

en ferait devait être, selon le point de vue de l'observateur, soit un test soit un modèle.

Aussi « l'Egypte indépendante » avait-elle fait l'objet, en 1938, de la part d'un groupe de spécialistes français, d'un copieux recueil d'études publiées par le Centre d'études de Politique Etrangère de Paris. La deuxième guerre mondiale et surtout l'après-guerre ont apporté de tels bouleversements, imprimé une telle accélération à certains mouvements déjà perceptibles auparavant, qu'il était indispensable de reprendre et de compléter ce travail.

M. Marcel Colombe retrace l'histoire de l'Egypte depuis 1924, date de l'entrée en vigueur du régime parlementaire, jusqu'à la fin de l'année 1950. Il distingue trois périodes principales : 1924-1938, c'est-à-dire, en gros, le règne du roi Fu'ad et l'avant-guerre ; la seconde guerre mondiale (1939-1944) ; l'après guerre (1945-1950). Cet aperçu historique est complété par une introduction sur le « réveil » de l'Egypte qui résume les événements du XIX^e siècle et du début du XX^e, par plusieurs chapitres consacrés au mouvement des idées, c'est-à-dire essentiellement à l'évolution de l'Islam égyptien et à l'arabisme, enfin par deux chapitres sur les problèmes sociaux tels qu'ils se sont posés avant et depuis la guerre. Le volume est complété par une bibliographie critique sommaire et par trois appendices qui donnent le texte du rescrit royal de 1923 établissant le régime constitutionnel de l'Etat égyptien, le texte du traité anglo-égyptien de 1936 et la liste des gouvernements qui se sont succédés en Egypte depuis 1924.

Ce qui frappe dans l'aspect politique de cette histoire, c'est la difficulté qu'éprouve la démocratie, telle du moins que nous l'entendons en Occident, à s'acclimater dans les pays d'Orient. Les obstacles sont de plusieurs sortes. Il y a d'abord la résistance du vieux despotisme traditionnel. Quand le roi Fu'ad établit le régime parlementaire, les hommes politiques occidentalisés du Wafd voulurent appliquer la formule classique : le roi règne et ne gouverne pas. En fait, dans l'esprit du roi, le rescrit de 1923 était une concession à la mode et aux nécessités internationales. Il entendait bien conserver ou ressaisir la réalité du pouvoir dont il se défaisait en principe. Son règne et celui de son successeur jusqu'à une date récente ne sont qu'une longue lutte contre les principes du régime constitutionnel et parlementaire incarnés par le Wafd. A celui-ci n'a jamais manqué l'adhésion de la majorité du peuple égyptien ; pourtant, il n'a été au gouvernement que pendant de rares et courtes périodes.

A la vérité, l'attachement du prince au pouvoir personnel n'est pas le seul obstacle au fonctionnement normal d'une véritable démocratie. Le Wafd lui-même ne se considère pas comme un parti politique au sens ordinaire du mot. Il prétend incarner et représenter le peuple égyptien dont il est, au sens propre du terme, la « Délégation ». Avec une telle conception

on s'expose à toutes les tentations du totalitarisme. Le Wafd y a succombé plus d'une fois. Sa conduite au pouvoir fut assez différente des principes dont il s'était fait le champion dans l'opposition. Plusieurs partis politiques mineurs sont nés de sécessions provoquées dans le Wafd par l'attitude fort peu démocratique de ses chefs.

La démagogie est la plaie de la démocratie. Les états d'Occident n'y échappent certes pas. Mais il semble qu'elle ait trouvé en Orient son terrain d'élection. Le plus souvent les engagements pris dans la période électorale sont tels que le parti sera incapable de les tenir quand, parvenu au pouvoir, il aura repris contact avec les réalités. La chose est d'autant plus dangereuse que les masses illettrées, dépourvues de toute éducation politique, ne sont guère accessibles au raisonnement mais en revanche extrêmement sensibles aux excitations passionnelles. Ce n'est pas avec des idées politiques, au sens moderne du mot, qu'on peut les nourrir : les étiquettes et les programmes des partis restent pour elles lettre morte. La religion, au contraire, avec son contexte historico-sociologique, garde toute sa puissance émotionnelle. Les orateurs qui font appel au vieux fanatisme religieux (qui ne dort jamais que d'un œil) sont plus sûrement écoutés et suivis que ceux qui évoquent les froides nécessités d'une politique réaliste. L'extraordinaire succès des « Frères Musulmans » n'a pas d'autre explication.

On assiste donc à cette évolution étrange mais d'une logique rigoureuse : les dirigeants occidentalisés de l'Égypte qui, dans la concurrence démagogique des partis, ont politisé les masses avant de les instruire, voient aujourd'hui ces masses leur échapper pour tomber sous la coupe de leaders religieux réactionnaires. L'influence de ces derniers est telle que les premiers ne peuvent garder figure de chefs qu'à condition de suivre leurs troupes. Tel l'apprenti sorcier, ils ont déchaîné des forces élémentaires qu'ils sont impuissants à conduire et encore plus à réfréner. Le voudraient-ils que le poignard des assassins viendrait leur rappeler opportunément que la liberté n'est pas pour ceux qui commandent.

Cette impuissance des chefs à diriger les masses a éclaté en 1948 dans l'affaire de Palestine. Les hommes politiques avertis ne partageaient certes pas l'illusion des foules. Il leur a fallu marcher pourtant et conduire, malgré eux, l'armée égyptienne à un désastre, parce qu'était suspendu sur leurs têtes la fatale accusation de trahison, dont nul ne se relève en un tel climat passionnel. Il n'est pas sûr que le même mécanisme implacable ne soit pas à l'origine de la tension anglo-égyptienne en cet automne 1951.

Rarement un livre qui n'est pas un livre de circonstance fut plus actuel que celui-là. Actualité non voulue, certes, et qui n'ôte rien à l'ouvrage de son objectivité, à l'auteur de sa sérénité et de sa sympathie. Elle amène du moins le lecteur à se poser un certain nombre de questions. Il est certes

trop tôt pour dresser le bilan de cet immense événement historique qu'est la transformation du monde musulman au contact de la civilisation occidentale moderne. Le processus d'évolution n'est pas achevé et la forme définitive que prendra l'humanité dans ce large secteur du monde ne saurait encore être dessinée, même en usant des ressources du flou. On peut déjà se demander cependant si les espoirs d'une synthèse harmonieuse entre les deux civilisations ne sont pas dangereusement compromis. L'effort d'occidentalisation semble aboutir en effet à revigorer un Islam archaïque, non pas celui de Ghazali ou de Hallaj, qui pourrait se rencontrer fructueusement avec les autres grandes religions universalistes, mais un Islam intolérant et xénophobe, ce qu'il y a certainement de plus antithétique à l'idéal de l'Occident moderne, qu'il soit religieux ou laïque.

Faut-il parler d'échec ? Il est possible que nous assistions aux oscillations d'un pendule. Dans la première phase de l'occidentalisation, on poussa très loin l'imitation des pensées et des comportements européens. De certains individus et même de certaines classes sociales on put penser qu'elles étaient littéralement « dénaturées » par l'ingestion massive et soudaine d'une culture étrangère. La réaction était inévitable. Le pendule est aujourd'hui en route vers l'extrême opposé. Mais les risques de cet autre excès ne sont pas moindres. Il faudra beaucoup de lucidité et beaucoup de courage aux élites musulmanes d'Orient pour ne pas décevoir une grande espérance.

Les deux chapitres que M. Colombe a consacrés aux problèmes sociaux ne sont pas les moins originaux ni les moins instructifs. Ces problèmes sont graves. L'Egypte a beau revêtir les apparences d'une démocratie moderne, elle garde une structure sociale archaïque. Un prolétariat urbain est en train de naître, alors que l'énorme prolétariat agricole de la vallée du Nil pose depuis des années un problème lancinant qui n'a reçu aucun commencement de solution. Ceux qui exercent le pouvoir politique, dans cette démocratie, sont en gros ceux qui détiennent la fortune foncière. Une réforme sociale véritable et profonde serait pour eux, croient-ils, un suicide. Cela explique non seulement le contraste entre l'abondance des projets sociaux, la publicité qu'on leur donne, et la nullité des réalisations, mais aussi le goût des leaders pour les campagnes d'excitation politico-religieuses qui détournent le peuple de revendications plus concrètes et plus redoutables pour la classe dirigeante. Ce genre d'exutoire ne servira pas éternellement. Depuis plusieurs années déjà la propagande communiste s'exerce parmi les intellectuels et les ouvriers égyptiens. Elle n'a pas encore touché, semble-t-il, la masse paysanne. L'intérêt politique et stratégique de l'U.R.S.S. en une telle affaire est trop évident pour qu'on ne s'attende pas à une offensive résolue sur un terrain aussi favorable. Le

Proche-Orient est désormais et pour longtemps peut-être, un des points sensibles et vulnérables du monde libre.

Il y a un enseignement à tirer de l'expérience égyptienne : on y voit à plein le danger de plaquer les organes d'une démocratie parlementaire de type moderne sur une infrastructure sociale archaïque et quasi-féodale. Un décalage aussi grand dans l'évolution d'un pays produit un déséquilibre qui peut être fatal. La transformation sociale devrait aller de pair avec la transformation politique et même la précéder. On aurait intérêt à méditer la leçon ailleurs qu'en Egypte.

Que le livre de M. Colombe invite ainsi à la réflexion, nous ne voyons pas de plus bel éloge à en faire.

André ADAM.

H. LHOTE. — *Sur l'emplacement de la ville de Tademekka* (Notes Africaines, Bulletin de l'I.F.A.N., juillet 1951).

Nous connaissons, par Ibn Hawqal et El Bekri, l'existence dans l'Adrar des Iforas, d'une ville très ancienne, Tademekka, qui aurait été, avant l'islamisation, une capitale des Berbères soudanais. Ibn Khaldoun qui raconte son siège par l'Empereur du Mali l'a confondue avec Takedda, localité de l'Aïr.

Tademekka est, d'habitude et conformément aux traditions des Touareg, identifiée avec Es-Souq. Pourtant l'auteur n'a vu dans les ruines d'Es-Souq que des vestiges d'époque musulmane assez récente. Or il existe à Taholas, soit environ 25 km. plus au sud, des ruines plus importantes et plus anciennes : la présence d'inscriptions libyques, à l'exclusion de vestiges arabes, ferait supposer que la vieille cité berbère se trouvait à cet endroit et n'aurait été remplacée qu'après sa destruction par la ville arabe d'Es-Souq.

Jean CÉLÉRIER.

Roger LE TOURNEAU. — *Fès avant le Protectorat. Etude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman* (Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines), Casablanca, 1949, 668 p., CV ph. et 2 plans h.t.

Voilà la première étude d'ensemble dont Fès soit l'objet. C'est un fait patent, qu'après quarante-deux ans de Protectorat, nul n'avait tenté d'esquisser une description sérieuse de cette ville pourtant si riche de richesses variées. La raison en est que Fès est un monde complet et complexe et

qu'il est bien difficile d'en étudier un aspect sans être entraîné à voir tout l'ensemble. Il faut avoir vécu à Fès, et pendant plusieurs années, pour s'en rendre compte, et ainsi pour apprécier la valeur que prend aux yeux avertis, la monographie qu'en a faite M. Le Tourneau.

Car c'est une monographie. Sans doute comme le dit le sous-titre, l'auteur a mis l'accent sur les faits économiques et sociaux qui caractérisaient Fès à la veille de l'instauration du Protectorat. Mais peut-on parler de ces faits sans aborder tous les autres dont la composante est ce type curieux d'une ville de l'Occident musulman ? La topographie seule de la cité a une influence considérable sur la vie renfermée sur elle-même des habitants, sur leur état social, et aussi sur le ravitaillement, le stockage des marchandises, leur distribution... D'autre part, le rôle historique de Fès initiatrice de l'Islam et de la langue arabe dans tout le centre du Maroc septentrional, a eu son retentissement sur toutes les autres activités de ses habitants. Et ainsi de tous les aspects de la vie fassie qui ne peuvent être dissociés sans perdre leur valeur.

Ce n'est pas que Fès soit « mystérieuse » comme l'ont voulu quelques écrivains. Bien au contraire, les fassis ne cachent rien de leur vie sociale, et encore moins de leur vie économique qui est trop intense pour les tenir éloignés de toute relation avec les étrangers. Et quand l'on a pu, comme ce fut le cas pour M. Le Tourneau, se créer de bonnes amitiés parmi ces gens si sociables, on est en mesure de tracer un portrait véridique de ce que fut la cité de Fès à la veille du Protectorat, et pendant les quelques lustres qui suivirent la signature du traité.

La difficulté de la monographie est dans l'enchevêtrement des institutions artisanales, commerciales et sociales, qui nous fait l'effet d'un véritable fouillis. (On peut être assuré que notre administration produit le même effet sur les Marocains, comme sur la plupart de nos compatriotes.)

M. Le Tourneau, dans huit chapitres très nourris, très denses, conduit son lecteur à travers cet imbroglio apparent, avec une sûreté et une clarté qui sont le fruit de longues et vastes lectures, et aussi de nombreuses enquêtes personnelles faites sur place.

C'est d'abord l'histoire de Fès, qui reflète toute l'histoire du Maroc ; puis le portrait physique de Fès, cette ville concave qui à chaque détour de ses rues tortueuses arrête le curieux ; vient ensuite une étude de la population extrêmement variée et dont les éléments ne se fondent que très peu ou pas du tout ; les institutions urbaines du chapitres IV ont été le modèle de celles des autres villes marocaines ; elles contenaient en germe bien des choses que l'administration française a instaurées et elles convenaient fort bien, dans leur essence, aux goûts des intéressés ; le chapitre traitant de la vie économique est la partie la plus originale de l'ouvrage, on veut dire par là, celle qui aborde un sujet jusque là laissé dans l'ombre ou une

demi-obscurité ; on n'oubliera pas que si Fès a été et est encore une capitale intellectuelle, et l'auteur en parle avec une compétence toute particulière, son activité scolaire, d'ailleurs axée sur les études religieuses, n'a été possible que grâce à une vie économique assez développée ; de là, on passe aux mœurs puis à la vie religieuse telle qu'elle est, mœurs et vie religieuse revêtant un caractère original, mais toujours modèles pour les autres cités marocaines.

Trente-cinq gravures dans le texte et cent cinq photographies hors texte fort bien venues et judicieusement choisies ajoutent à la clarté d'un texte grâce auquel ce monde complexe et presque étrange qu'est Fès au premier abord devient une cité familière dans laquelle tout s'explique et a sa raison d'être.

On possède ainsi une vue « synchronique » de Fès au début du xx^e^ siècle. Marmol, Léon l'Africain, nous en avaient donné un aspect également « synchronique » il y a plusieurs siècles, mais un aspect réduit. On pourra maintenant passer à la description « diachronique » de la capitale marocaine, à l'histoire de son évolution. Déjà la monographie de M. Le Tourneau contient en germe tous les éléments de cette histoire car l'état de la vie citadine à Fès à la veille de 1912 est le résultat d'une évolution, d'ailleurs fort lente. Ce que M. Lévi-Provençal nous apporte de son côté sur la vie sociale des cités hispaniques s'ajoutera aux résultats des recherches faites au Maroc, et l'on peut nourrir l'espoir de dégager ainsi les caractères essentiels et originaux de la civilisation de l'Occident musulman.

En attendant, toute étude sur telle ou telle partie de l'histoire, de la tipologie, de l'artisanat, de la vie religieuse, etc. de la ville de Fès, trouvera dans le beau travail de M. Le Tourneau des éléments sûrs et précieux. C'est pourquoi il est permis d'estimer qu'il peut être le point de départ de toute une collection d'ouvrages concernant Fès. Soyons assurés que cette collection pourrait être un but pour une forte équipe de chercheurs relevant des disciplines les plus diverses.

Louis Brunot.

Georges Rioux. — *Dessin et structure mentale. Contribution à l'étude psycho-sociale des milieux nord-africains*, Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, 2e série, tome XIX, Paris, « Les Belles Lettres », 1951, 416 pp., Préface de Pierre Mesnard.

On a beaucoup écrit sur la « mentalité » nord-africaine. Si ces flots d'encre ont enrichi la littérature, ce qui n'est pas certain, ils n'ont guère fait avancer notre connaissance des hommes de ce pays. Car de telles dissertations

relèvent trop souvent de l'impression subjective et pas assez de cette investigation méthodique qui mérite seule le nom de science. On se réjouira donc de voir appliquer à ces délicats problèmes les méthodes de la psychologie moderne. Il y a longtemps qu'en Europe, les psychologues se sont avisés des ressources que le dessin, et particulièrement le graphisme enfantin, offrent à leurs investigations. M. Georges Rioux, dans une thèse de doctorat es-lettres qu'il vient de soutenir devant la Faculté d'Alger, expose le résultat de ses enquêtes en milieu nord-africain.

Son livre se compose de trois parties. Dans la première, il retrace « une histoire complète de l'étude systématique du dessin d'enfant, depuis les origines, qui se situent aux environs de 1880, jusqu'à 1950. » La troisième partie, qui complète la première, est un *Essai de bibliographie historique sur le dessin de* 1881 à 1950.

La deuxième partie, qui correspond plus exactement au titre du livre, représente l'application des méthodes préalablement définies au milieu nord-africain. M. R. a dépouillé environ huit mille dessins d'enfants appartenant à trois milieux différents : écoliers musulmans de Constantine, écoliers européens de la même ville, écoliers musulmans de la montagne kabyle.

Des deux livres qui composent cette seconde partie, le premier est consacré à la critique des travaux de Probst sur les *Dessins des enfants kabyles* (1907), qui jouissaient jusqu'ici d'une sorte d'autorité en la matière. Contrairement à Probst, dont il démontre les insuffisances de méthode, M. R. affirme que « les Nord-Africains n'ont rien de primitif. Il n'existe pas de coupure fondamentale entre mentalité orientale et mentalité occidentale en ce qui les concerne. »

Les caractères propres aux milieux nord-africains sont donc des « caractères secondaires ». Il n'y a pas de mentalité raciale. Les différences de mentalité révélées par le dessin entre enfants musulmans et enfants européens sont faibles et tendent à s'effacer à mesure qu'on avance dans la scolarité. Elles sont dues à l'éducation et « reflètent uniquement des différences de formation sociale » dit M. Pierre Mesnard dans sa préface. L'écart est plus grand chez les petites filles kabyles, dont l'éducation est infiniment plus éloignée de la nôtre que celle des garçons. On notera avec intérêt que ces dessins de fillettes révèlent un complexe d'infériorité « poussé jusqu'à l'angoisse. »

M. R. a des pages très intéressantes sur le goût et l'aptitude des petits Kabyles pour le dessin géométrique. Ses rapprochements avec l'art des tapis et des poteries berbères, et même avec les caractères des inscriptions libyques, sont très suggestifs. L'enfant musulman paraît plus porté naturellement au dessin décoratif qu'au dessin réaliste.

Des conclusions de cette nature, fortement appuyées sur une masse de documents interprétés avec une méthode rigoureuse, revêtent une importance qu'il n'est pas besoin de souligner. On regrettera d'autant plus que M. R. n'ait pas couronné par des pages de synthèse plus nombreuses et plus étoffées une aussi riche et aussi solide analyse.

André ADAM.

Joseph SCHACHT. — *The Origins of Muhammedan Jurisprudence* (Oxford, 1950).

Prolongeant et révisant sur certains points les études de Snouck Hurgronje et de Goldziher sur les origines et la formation du droit musulman, l'ouvrage de M. Joseph Schacht apporte à ce problème ou à ce « mystère », pour reprendre l'expression de M. G. H. Bousquet [1], une contribution dont on ne saurait trop souligner l'extrême importance. Les vues nouvelles qu'il contient sont de nature à modifier très sensiblement les idées reçues jusqu'ici en la matière. Elles sont le fruit d'un labeur de dépouillement et de critique méthodique auquel il faut rendre le juste hommage qu'il mérite.

Pour prévenir toute équivoque, notons d'abord une différence essentielle de terminologie : le mot anglais « jurisprudence » correspond à notre concept de « doctrine », tandis que la pratique judiciaire que ce vocable désigne chez nous est appelée *practice*. Le titre de l'ouvrage doit donc correctement se traduire par « Origines de la doctrine juridique musulmane. »

Des recherches de l'auteur, il résulte que, contrairement à la théorie classique d'après laquelle les sources du fiqh sont en premier lieu le Qoran, complété par la Tradition (*sunna*) prophétique, en second lieu le consensus *(idjmāʿ)* et le raisonnement analogique *(qiyās)*, la formation du droit islamique, au moins pendant la période initiale que M. Schacht appelle « pré-littéraire » et qui va jusque vers la fin du IIe ou le début du IIIe siècle de l'hégire, a été beaucoup moins influencée par le Livre Saint et par les *ḥadīṯ*-s du Prophète que par la « tradition vivante » ou coutume locale, également qualifiée de *sunna*, dont s'inspirait l'enseignement donné dans les écoles juridiques d'où devaient naître un peu plus tard les quatre « rites » orthodoxes actuellement survivants, et aussi ceux qui ont disparu.

Ces grandes écoles, qui n'étaient pas encore placées sous l'obédience respective d'un maître ou *imām* et à l'intérieur desquelles il y avait des opinions discordantes et des controverses, ne se différenciaient pas tant les unes des autres par leurs divergences doctrinales, somme toute assez minces, que par leur répartition géographique. Elles avaient leur siège au

(1) *Le mystère de la formation et des origines du Fiqh*, « Revue algérienne, tunisienne et marocaine de Législature et Jurisprudence », LXIII, 1re partie, Alger, 1947, pp. 66-80.

Ḥidjāz, où les centres principaux étaient Mekke et surtout Médine ; en ʿIrāq, où l'étude du droit fleurissait à Baṣra et à Kūfa, les informations que nous possédons étant plus abondantes sur l'activité qui avait pour théâtre cette dernière ville. La Syrie avait aussi son école, dont le représentant le plus connu est Al-Awzāʿī. L'Egypte, moins originale, se ralliait le plus souvent aux solutions adoptées en ʿIrāq, ou occasionnellement à celles de Médine, qui d'ailleurs influaient fréquemment sur les juristes de Kūfa.

Ce n'est qu'au temps où surgirent Mālik à Médine, Abū Ḥanīfa à Kūfa, que les systèmes iraqien et hidjazien se réclamèrent non plus de leur lieu d'origine, mais de l'autorité de ces grands Imāms.

M. Schacht met en relief le rôle prépondérant joué par aš-Šāfiʿī, dont daterait en somme l'élaboration du *fiqh* tel qu'il apparaît sous son aspect historique et qui, encore que se rattachant en principe à l'école de Médine, réagit aussi vigoureusement contre certaines conceptions de cette école qu'il s'oppose en de véhémentes polémiques aux juristes de l'ʿIrāq. C'est lui qui substitue la Tradition ou *sunna* du Prophète à celle des coutumes locales, généralement acceptée comme base et fondement principal des théories juridiques professées jusqu'à lui. Contrairement à ses prédécesseurs et même à la plupart de ses contemporains, il n'admet que rarement, à titre complémentaire et subsidiaire, les traditions attribuées aux Compagnons et aux Successeurs, ou à plus forte raison à des autorités plus récentes. La Tradition prophétique bien établie revêt à ses yeux un caractère impératif et obligatoire au point qu'il lui accorderait la prééminence même sur un texte du Qoran, s'il pouvait y avoir conflit entre les deux, hypothèse qu'il exclut adroitement parce que, dit-il, le Qoran commande l'obéissance au Prophète et il doit s'interpréter à la lumière de la Tradition.

Ce n'est pas sans difficulté que la thèse d'aš-Šāfiʿī triompha des positions antérieures des trois écoles médinoise, iraqienne et syrienne, dont M. Schacht analyse en détail l'attitude respective à l'égard de la *sunna* du Prophète, de celles des Compagnons et des Successeurs. Chose curieuse, il semble bien que ce soit contre les traditions prophétiques qu'il y ait eu le plus de méfiance et de prévention, et que d'ailleurs la plupart des *ḥadīṯ*-s dont on fit après coup remonter l'origine au Prophète par des *isnād*-s plus ou moins authentiques, aient été créés ou propagés afin de contrebattre et d'éliminer des solutions procédant de la tradition coutumière vivante à laquelle se référaient les écoles juridiques de la période antérieure. La démonstration de l'auteur sur ce point est étayée notamment par un examen détaillé des *isnād*-s qui lui permet de dater à peu près sûrement l'apparition de telle ou telle tradition et d'en préciser le but polémique.

Sans parler des influences byzantines et persanes, sur lesquelles M. Schacht s'est expliqué dans un article à part (1), c'est la pratique administrative et judiciaire en usage sous les Umayyades qui aurait été la matière première sur laquelle, à partir du commencement du IIe siècle de l'hégire, le travail de filtrage et de décantation des légistes aurait modelé le système juridique représentant le premier état du *fiqh*. Jusque là, en effet, les règles édictées par le Qoran n'étaient pas en général observées, hormis quelques-unes relatives au droit familial et successoral. Le rôle du Qoran, comme celui de la Tradition prophétique, dans la formation du *fiqh* aurait donc été, en somme, bien plus tardif que ne le laissait croire la théorie historique officiellement admise et soutenue jusqu'ici.

Durant la majeure partie du règne des khalifes umayyades, la justice, rendue par les agents locaux du gouvernement ou par des juges qui n'étaient que leurs délégués, ne s'inspirait guère des règles qoraniques, mais bien plutôt de coutumes qui ne peuvent guère être qualifiées d'islamiques, et qui ne s'islamisèrent que par la suite sous l'action d'une doctrine où les éléments traditionnels et qoraniques, souvent en réaction contre elles, s'y amalgamèrent et s'y substituèrent de plus en plus grâce à l'impulsion dont aš-Šāfi'ī fut le promoteur et qui amorça une évolution dont l'école iraqienne paraît avoir donné le signal, celle du Ḥidjāz n'ayant suivi le mouvement qu'avec un certain retard et après avoir subi son influence. Pas plus qu'elle ne fut la vraie patrie du *ḥadīṯ*, Médine ne serait donc, contrairement à l'opinion classique, le point où aurait commencé l'élaboration du *fiqh*.

Il est évidemment impossible de citer ou même de résumer ici les savantes déductions par lesquelles l'auteur arrive à ces conclusions, qui découlent d'un examen méthodique et d'une critique aprofondie des sources. Chaque assertion s'appuie sur des indices tirés de discussions ou de controverses sur des points touchant aux matières les plus variées : culte et prescriptions rituelles, droit fiscal, obligations, statut familial et successoral, droit pénal, procédure et modes de preuve, guerre et conversion à l'Islam, questions administratives.

L'ouvrage comprend quatre parties qui traitent successivement du développement de la théorie, de la prolifération des traditions, de la transmission de la doctrine et du développement de la pensée technique. Chaque partie se divise en chapitres, eux-mêmes subdivisés le cas échéant en paragraphes, de telle sorte que la composition en est claire et ordonnée. On y trouvera définie la position des trois écoles de Médine, de l''Irāq et de Syrie, ainsi que celle d'aš-Šāfi'ī et même des Mu'tazilites, à l'égard de tous

(1) *Foreign elements in Ancient Islamic Law*, « Journal of Comparative Legislation », 1950. Un résumé en français de cette étude avait été communiqué au 3e Congrès International de Droit Comparé, tenu à Londres en août 1950.

les problèmes essentiels : tradition coutumière et Tradition prophétique, critique des *ḥadīṯ*-s, consensus *(idjmā')*, raisonnement analogique *(qiyās)*, opinion personnelle *(ra'y)*. Dans la troisième partie, après avoir analysé la pratique populaire et la pratique administrative sousl es Umayyades, qui constitue à ses yeux le point de départ du droit musulman, et indiqué l'attitude prise à son endroit par les anciennes écoles juridiques, dont il dégage la doctrine commune, les réactions et influences réciproques, M. Schacht étudie spécialement chacune de ces écoles et caractérise leurs autorités les plus fréquemment invoquées, puis consacre encore quelques chapitres aux traditionnistes, aux Mu'tazilites, et même au droit ḫāridjite et šī'ite. La quatrième partie, après des considérations générales sur le développement de la logique, de la technique et du raisonnement juridiques, nous met en contact avec la pensée et la méthode personnelles à Awzā'ī, aux principaux légistes iraqiens (Ibn Abī Layla, Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf, aš-Šaybānī), à Mālik et enfin à aš-Šāfi'ī, pour qui l'auteur semble éprouver une prédilection au demeurant assez justifiée, mais dont il ne dissimule toutefois ni les lacunes ni les faiblesses.

Peut-être M. Schacht a-t-il tendance à considérer parfois comme acquis et certains des résultats que de moins compétents se seraient sans doute humblement contentés d'estimer probables ou plausibles. Cette assurance se fonde évidemment sur les investigations minutieuses qui lui permettent de formuler sa conviction sans réserve.

Deux appendices donnent la chronologie des œuvres d'aš-Šāfi'ī et les références aux nombreux passages de chacun de ses traités que l'auteur cite ou utilise. Une bibliographie avec l'explication des abréviations adoptées, un index des questions de droit auxquelles il est fait allusion au cours du livre, et enfin un index général complètent fort heureusement ce magnifique travail, auquel peu de monuments scientifiques dans le même domaine peuvent être comparés.

Félix Arin.

Jacques Berque. — *Tad'min aç-çunna'* (de la responsabilité civile de l'Artisan), d'Abû 'Ali al-Ma'dani al-Hasan Ibn Rahhâl. Texte arabe et traduction française annotée. Un vol. in-16 jésus, 84 pp. + XXVII (Bibliothèque arabe-française), Editions J. Carbonel, Alger, 1949.

Suivant une formule heureuse, la Bibliothèque arabe-française publiée sous la direction de M. Henri Pérès, nous offre le texte arabe et la traduction française d'un petit traité sur la responsabilité civile des artisans et de diverses catégories de salariés, en cas de perte de la chose, œuvre d'un

réputé juriste marocain du début du XVIII[e] siècle, Abû 'Ali ibn Rahhâl (1140=1728).

L'auteur, en consacrant à cette question une étude distincte, semble avoir eu d'autres visées que de compiler les solutions du droit classique telles qu'on les trouve exposées dans la *Mudawwana*, la *Tabsira* d'Ibn Farhun et les Commentaires sur le *Mukhtasar* de Khalil. Reprenant ces données qu'il malaxe avec les solutions jurisprudentielles *('amal)* déjà dégagées par ses prédécesseurs de l'Ecole de Fès à propos de certains salariés (bergers, etc.), il tend, à l'aide d'une dialectique adroite, à faire triompher la thèse que la responsabilité civile pesant, en raison de la nécessité sociale, sur les artisans façonniers et sur certains salariés fiduciaires tels que les portefaix et transporteurs lorsque le contrat les rend dépositaires de choses particulièrement sujettes au risque (choses « escamotables », comestibles), doit être étendue, pour la même raison, à d'autres catégories de dépositaires, exemptées, en droit classique, de cette responsabilité (gardiens, tenanciers de bains-maures et de fondouqs, courtiers, etc.).

Tel que, l'exposé d'Abû 'Ali ne diffère guère de ce que l'on est accoutumé à trouver sous la plume d'autres juristes de son époque, et l'intérêt de la publication de son traité demeurerait assez mince pour les spécialistes du droit musulman. Mais M. J. Berque, heureusement, ne s'est pas contenté de nous donner une simple traduction de l'opuscule. En une quinzaine de pages de substantielle introduction, il s'attache à rechercher les véritables raisons économiques et sociales de cette responsabilité/ont les constructions des juristes musulmans ne font que traduire l'aspect juridique. Et ces raisons, il les trouve dans un fait institutionnel : l'existence d'un risque excédant les conditions normalement nécessaires à la sécurité des transactions.

Mais cela amène à constater, une fois de plus, qu'on chercherait en vain, dans la littérature juridique relative aux artisans façonniers et autres professionnels, la moindre allusion à leur organisation en corporations et aux règles professionnelles régissant certaines d'entre elles (cautionnement, responsabilité collective entre les membres, solidarité). Le *fiqh* veut délibérément ignorer les groupements sociaux. Il ne considère que les individus.

Cependant, comme le remarque avec justesse M. J. Berque (introd. p. 19), les solutions données par les juristes à la question de la responsabilité des artisans professionnels, par oppositions aux artisans domestiques, ne peuvent se justifier que par le groupement de ces artisans en corporations organisées. L'explication rationnelle de leur responsabilité basée sur la « nécessité sociale et le bien commun » n'apparaît, dès lors, que comme le compte rendu juridique d'une coutume constatée suivant le procédé bien connu du *fiqh*, lequel, dans l'impossibilité où il est d'admettre directement

des faits institutionnels contraires aux principes, a recours, pourles intégrer au détour de l'utilité sociale.

A ce titre, le petit ouvrage d'Abû 'Ali est un bon exemple de la dextérité intellectuelle des juristes marocains et ce fait pouvait, à lui seul, justifier sa publication.

Quelques remarques de détail :

1° M. J. Berque marque des hésitations sur la nature du traité d'Abû 'Ali : est-ce une *fatwa* rendue à la requête de parties d'un litige, un recueil doctrinal ou un guide rédigé à l'intention d'un magistrat ?

Il s'agit, à mon avis, d'un recueil doctrinal et, ce qui semble bien le montrer, c'est que dans sa glose sur la *Tohfa* d'Ibn Asim, écrite en 1130 (1719), postérieurement à son traité puisqu'il y cite celui-ci, il déclare, à propos du berger banal, que la prévalence *(rujhan)* est l'absence de responsabilité malgré le peu de confiance à mettre dans les gens, sans que, poursuit-il, il puisse l'affirmer dans une *fatwa*, étant donné la grande confusion qui règne sur la question. Mais, ajoute-t-il immédiatement après, l'opinion qu'il choisit aujourd'hui, — aux environs de l'an 1130 — est la responsabilité, tout en se gardant de pouvoir le soutenir dans une *fatwa.*

Ce texte fait apparaître la primauté attachée à la *fatwa* (consultation juridique) sur les recueils doctrinaux. Il montre aussi que la pensée d'Abû 'Ali a évolué entre l'époque où il rédigea son traité et celle où il écrivit sa glose sur la *Tohfa.* Dans cette dernière, il apparaît beaucoup moins affirmatif sur la question de la responsabilité du berger.

2° M. J. Berque se demande (p. XII) à l'usage de quelle magistrature citadine fut rédigé le recueil. Suivant une direction de pensée qui semble séduire beaucoup de juristes européens, il semble admettre que le *cadi,* dès cette époque (XVIIIe siècle), était déjà dépouillé de sa compétence civile au profit peut-être du *muhtasib.* Mais Abû 'Ali, dans sa glose sur la *Tohfa,* dit expressément le contraire. Au XVIIIe siècle, l'exécution des contrats artisanaux relevait encore du *cadi* (t. II, p. 207).

3° A propos du titre du recueil, M. J. Berque fait du *Tad'min aç-çunna'* un ouvrage distinct de l'*Irtifaq,* œuvre du même auteur, « parfois à lui accolé par les copistes »... Mais Abû 'Ali parlant de ce recueil dans sa glose sur la *Tohfa* (t. II, p. 205), le cite sous le titre d'*al-Irtifaq,* témoignage qui montre que le *Tadmin* fait partie intégrante de celui-ci.

4° Sur la responsabilité des porteurs, *izerzain,* de Fès au XVIe siècle et actuellement, on lira avec profit l'article de H. Godbarge, *Deux corporations berbères à Fès,* in « Bulletin Economique et Social du Maroc », octobre 1948, p. 81.

Jean LAPANNE-JOINVILLE.

André Chouraqui. — *La condition juridique de l'israélite marocain,* Préface de René Cassin, Paris, 1950, 292 pages.

« La condition juridique de l'Israélite marocain reflète avec acuité les conflits profonds du Maroc contemporain, dit l'auteur dans son introduction. Le drame d'une société indifférenciée et de type oriental, qui se heurte à un monde de culture et de civilisation si prodigieusement différentes, marque davantage, nous semble-t-il, la population juive installée au Maroc depuis la plus haute antiquité. »

Posant ainsi le problème, le livre de M. A. C. relève autant de la sociologie que du droit (« les réformes juridiques naissent de nécessités sociologiques », dit-il encore).

Un premier chapitre esquisse « la situation démographique du judaïsme marocain. » Le Maroc, avec ses deux cent quatre mille Juifs, vient en tête de tous les pays musulmans, et l'Afrique du Nord française comprend à elle seule près de 50 % de la population juive de ces pays. Les Juifs du Maroc sont en grande majorité des citadins : 73 % d'entre eux vivent dans les dix-neuf municipalités, et Casablanca abrite à elle seule le tiers de la population juive marocaine.

M. C. est bref sur les origines, on l'en louera : il n'y a rien de plus mal connu que les origines du judaïsme nord-africain. Encore nous paraît-il s'avancer beaucoup quand il identifie les *Plichtim* avec « des réfugiés palestiniens venus au Maroc après la destruction du temple de Jérusalem. » Se dénomment *Plichtim* (ou *Pilchtim*) tous les Israélites marocains dont les ancêtres habitaient le pays avant l'arrivée des émigrés espagnols. Il y avait sans doute parmi eux quelques Palestiniens d'origine, mais la grande majorité étaient vraisemblablement les restes des grandes tribus berbères judaïsées dont les historiens arabes, Ibn Khaldoun en particulier, attestent l'existence.

On ne saurait trop recommander la prudence à ceux qui manipulent les chiffres des statistiques démographiques marocaines. Pour en tirer des conclusions fermes, il faudrait qu'elles fussent exactes. Elles ne le sont pas, au moins quant à la population musulmane. M. C., comparant les chiffres des recensements de 1936 et de 1947 pour les Musulmans et les Israélites, en conclut que ceux-ci ne se sont accrus pendant cette période que de 26 %, tandis que les premiers avaient un pourcentage d'augmentation de 37 %. Or, les auteurs du « dénombrement » de 1947 estiment eux-mêmes que le chiffre obtenu pour la population musulmane excède de 6 % environ la réalité, tandis que celui de 1936 lui était probablement inférieur. Il n'est donc pas établi que l'accroissement démographique soit plus rapide pour les Musulmans que pour les Israélites.

L'auteur donne ensuite un aperçu exact dans l'ensemble de la condition faite aux Juifs par le droit musulman. Il s'agit, comme on le sait, du statut de *dhimmi*, commun dans l'Islam aux « gens du Livre », c'est-à-dire essentiellement aux Chrétiens et aux Juifs. Il distingue, comme il convient, le droit pur et les applications qui en ont été faites historiquement, lesquelles ont subi des variations appréciables selon les époques et les pays. On regrettera seulement que M. C. ait fait état de la lettre adressée par des Chrétiens au calife Omar, document dont l'authenticité, comme il le dit lui-même honnêtement, est généralement contestée. On a intérêt, dans des matières aussi délicates, à ne s'appuyer que sur des textes insoupçonnables. Je lui signale en passant que « le Hadit et la Chariat » ne sont pas, comme il l'écrit p. 47, n. 1 « les commentaires traditionnels du Coran ». Je veux croire qu'une définition aussi inexacte n'est due qu'à une maladresse d'expression.

Les chapitres suivants ont pour objet : « la nationalité de l'Israélite marocain », « l'Israélite marocain et la vie publique », « l'Israélite marocain devant la justice », « le statut personnel », « les communautés ». Ces chapitres proprement juridiques constituent une excellente synthèse de la condition actuelle des Juifs marocains, qui est un compromis entre le statut traditionnel, fonction du droit musulman, et les principes du droit occidental apportés par la nation protectrice. On y trouvera en outre une foule de renseignements (il y a d'abondantes annexes) qu'il fallait rechercher jusqu'ici dans des ouvrages divers et peu accessibles ou dans les archives administratives.

Du fait de ce caractère de compromis (lié à l'engagement pris par la France de respecter les coutumes de l'Etat Marocain, Etat musulman), le statut actuel de l'Israélite marocain n'est pas entièrement conforme au droit moderne. Ainsi, quand l'article 15 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme édicte que « nul ne peut être arbitrairement privé de sa nationalité ni du droit de changer de nationalité », le Marocain reste soumis au principe de l'Allégeance Perpétuelle, reconnu par la Convention de Madrid puis par l'Acte d'Algésiras. En ce qui concerne les fonctions publiques, la tradition et les mœurs s'opposent à ce qu'un Israélite soit investi de fonctions de commandement (vizir, caïd, etc.). Dans le domaine de la justice, si, pour tout ce qui concerne son statut personnel et successoral, l'Israélite marocain relève des tribunaux rabbiniques et est jugé selon sa propre loi religieuse (comme le Musulman devant le cadi), il relève pour le reste des tribunaux Makhzen (pachas et caïds, Haut Tribunal Chérifien) qui ne peuvent être, dans l'état actuel des choses, composés que de Musulmans, et subit souvent de ce fait un préjudice.

M. A. C. souhaite naturellement la transformation de l'état de choses actuel dans le sens de l'adaptation complète au droit occidental moderne. Il demande par exemple que les Israélites marocains aient la faculté de

quitter la nationalité marocaine pour acquérir la nationalité française. Il signale que l'article 15 de la Convention de Madrid prévoit la possibilité du changement de nationalité des sujets marocains, sous la seule condition de l'assentiment de S. M. le Sultan. Un accord, suggère-t-il, pourrait donc être négocié entre le gouvernement français et le Makhzen. Il ne nous appartient pas de dire si la chose est juridiquement et politiquement possible. Qu'il nous suffise de constater qu'effectivement elle répond aux vœux d'un très grand nombre d'Israélites évolués.

L'auteur demande également l'accès des Israélites marocains à toutes les fonctions publiques, à égalité avec les Musulmans. S'il est vrai que l'évolution du judaïsme marocain et la modernisation du Maroc appellent une telle réforme, on se rend compte des obstacles « sociologiques » et non plus seulement « juridiques » qu'elle rencontrerait aujourd'hui dans la masse musulmane. On peut se demander si, sur ce point, les mœurs sont mûres pour l'application du droit.

M. A. C. regrette que la commission de réforme de la justice, réunie en 1944 par M. Puaux, n'ait pas adopté le principe de l'option de juridiction qui se heurte, on le sait, à l'opposition irréductible du Makhzen. A défaut, il souhaite une réforme profonde de la justice marocaine, dont les déficiences ne sont pas préjudiciables aux seuls Israélites. C'est en effet l'une des tâches les plus urgentes et les plus importantes qui s'imposent aujourd'hui à la nation protectrice.

De telles réformes, souhaitées par les Israélites marocains, ne dépendent pas d'eux. En revanche, celles qui concernent leur statut personnel ne relèvent que de leur propre initiative.

« Aujourd'hui, dit A. C., le statut personnel de l'Israélite au Maroc constitue un anachronisme » (p. 172). Comme le Musulman, l'Israélite demeure soumis à un droit antique et immuable, qui n'a pas suivi l'évolution des mœurs, des idées et des rapports sociaux. La femme juive instruite, qui gagne sa vie par son travail, n'accepte évidemment plus d'être traitée comme l'être mineur de la loi mosaïque. La même contradiction entre le droit et les mœurs commence d'être ressentie par les Musulmans évolués. Mais la résistance de la tradition est inégale dans les deux milieux. A. C. évalue à moins de 5 % le nombre des Juifs qui, dans le monde, demeurent soumis aux archaïsmes du statut personnel. Au Maroc même les *takanot* ou décisions du Conseil des grands Rabbins, ont déjà permis une adaptation sensible de la loi traditionnelle aux exigences du droit moderne. Au contraire, chez les Musulmans, ouléma et foqaha se sont opposés jusqu'ici avec succès à toute évolution. On sait qu'en Egypte, un gouvernement ayant déposé un projet de loi destiné à rendre le divorce moins aisé, se heurta à l'opposition formelle d'El-Azhar.

A. C. indique aux Juifs du Maroc le « but à atteindre » : « émanciper la femme et lui accorder une pleine capacité juridique, consacrant son égalité avec l'homme, rapprocher les normes du statut personnel des Israélites de celles du droit moderne. » Cet objectif n'est pas seulement l'expression d'un idéal juridique abstrait. Il apparaît au bout de la route que suit actuellement l'évolution du judaïsme marocain.

Il est certain qu'il y a péril à maintenir une législation qui ne serait plus en accord avec les données sociologiques actuelles. L'évolution rapide des Israélites marocains pose un problème qu'il n'est pas possible d'éluder. Le grand mérite de M. A. C. est de l'avoir posé en termes clairs et mesurés. Des problèmes analogues se poseront d'ailleurs tôt ou tard pour les Musulmans et l'auteur a raison de dire que « les Israélites sont un cas particulier des conflits que l'éclatement d'une société tirée brusquement d'un état statique et intégrée au rythme dynamique de la vie moderne provoque sur tous les plans de l'activité humaine » (p. 200).

On ne peut que souscrire à la belle pensée qu'exprime la dernière phrase du livre : « Le Maroc, parce qu'il est le creuset où le Judaïsme et l'Islam traditionnels rencontrent le Christianisme et s'affrontent au tourbillon de la vie moderne, doit découvrir le sens profond de sa vocation qui l'appelle à trouver, le premier, les justes voies d'une cohabitation pacifique de civilisations distinctes mais réunies par une commune passion de l'Unité. »

Le danger serait de méconnaître les obstacles que les siècles ont accumulés devant les aspirations de la raison. Non pas invincibles, certes, mais on ne saurait les vaincre sans en prendre une exacte mesure. En terre d'Islam plus qu'ailleurs, l'histoire pèse de tout son poids sur les hommes d'aujourd'hui. La règle d'or des réformateurs ne peut être qu'une prudence hardie.

André Adam.

Arthur Pellegrin. — *Les droits de la France et des Français en Tunisie.* Librairie Namura, Tunis, 1951.

Dans une plaquette d'une centaine de pages, M. Arthur Pellegrin constitue le dossier de l'œuvre de la France en Tunisie et des droits qu'elle s'est acquis dans ce pays.

C'est un document clair et précis, parfaitement objectif aussi, un vrai travail d'historien qui n'avance que des textes et des faits. L'auteur avait déjà publié une *Histoire de la Tunisie depuis les origines jusqu'à nos jours.* Ici, il insiste sur le rôle que la France a joué dans les destinées d'un pays auquel tant de ses compatriotes se sont attachés.

Ils s'y sont attachés parce qu'ils y ont travaillé et peiné, parce qu'ils ont eu la joie de créer de la richesse là où régnait la misère, d'organiser une vie libre et une administration correcte là où sévissaient le servage et l'anarchie.

Pour beaucoup de Français, la Tunisie, comme l'Algérie, comme le Maroc, est devenue une seconde patrie, même s'ils n'y sont pas nés. Et ils sont nombreux ceux qui, en Afrique du Nord, y ont pris définitivement racine ; ils sont chez eux, parce qu'ils ont créé ce « chez eux ».

Aussi est-il opportun et utile, dans les circonstances présentes, où l'histoire est outrageusement déformée pour des fins soi-disant politiques, de rappeler à tout le monde ce que la France, usant de ses droits, a fait de la Tunisie. Il est opportun et utile aussi que les Français particulièrement sachent qu'ils peuvent être fiers de la tâche accomplie par leur patrie et qu'ils doivent tirer de la conscience de leurs droits, une énergie accrue.

C'est ce que vient de faire M. Pellegrin avec autant de sérénité que d'amour pour la Tunisie.

Nous ajouterons que le droit indiscutable qu'a acquis la France en cette région, comme en tant d'autres, c'est le droit à la reconnaissance de ceux qu'elle a comblés de ses bienfaits.

Louis Brunot.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 10 NOVEMBRE 1952

FONDERIE DU MIDI
— 67, Rue Montméjan, 67 —
BORDEAUX (FRANCE)

REGISTRE DES TRAVAUX
ÉDIT. : 109 — IMP. : 307
DÉPOT LÉGAL : 4e TRIM. 1952

DERNIÈRES PUBLICATIONS

I. — PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

XXXIX. — TERRASSE (H.), *La Grande Mosquée de Taza*, Paris, Édit. d'Art et d'Histoire, 1943.

XL. — MARCY (G.), *Le Droit coutumier zemmour*, Alger, Carbonel, 1949.

XLI. — PENZ (Ch.), *Les Captifs français du Maroc au XVII[e] siècle* (1577-1699), Rabat, Impr. officielle, 1944.

XLII. — PENZ (Ch.), *Journal du Consulat Général de France à Maroc* (1767-1785), paraphé par le Consul Chénier, Casablanca, Impr. réunies 1943.

XLIII. — CAILLÉ (J.), *Une Mission de Léon Roches à Rabat en* 1845 ; Casablanca, Kaganski, 1947.

XLIV. — CAILLÉ (J.), *La Ville de Rabat* (3 vol.), Paris, Édit. d'Art et d'Histoire, 1950.

XLV. — LE TOURNEAU (R.), *La Ville de Fès avant le Protectorat*, Casablanca, Soc. maroc. de Libr. et d'Édit., 1949.

XLVI. — LOUBIGNAC (V.), *Textes arabes des Zaër*, Paris, Larose (sous presse).

XLVII. — COINDREAU (R.), *Les Corsaires de Salé*, Paris, Soc. d'Édit. géogr., marit. et colon., 1948.

XLVIII. — BRUNEL (R.), *Le Monachisme errant dans l'Islam*, Paris, Larose (sous presse).

XLIX. — BRUNOT (L.), *Textes arabes de Rabat*, II. — *Glossaire*, Paris, Geuthner, 1952.

L. — LAOUST (E.), *Contes berbères du Maroc*, Texte — Traduction et annotation (2 vol.), Paris, Larose, 1949.

LI. — CAILLÉ (J.), *Charles Jagerschmidt, chargé d'affaires de France au Maroc* (1820-1894), Paris, Larose, 1951.

LII. — JACQUES-MEUNIÉ (Dj.), *Greniers-citadelles du Maroc* (2 vol.), Paris, Arts et Métiers graphiques, 1951.

II. — « COLLECTION HESPÉRIS »

VI. — LAOUST (E.), *L'Habitation chez les transhumants du Maroc Central*, Paris, Larose, 1935 (épuisé).

VII. — JOUIN (J.), *Les Thèmes décoratifs des broderies marocaines*, Paris, Larose, 1935.

VIII. — NEUVILLE (R.) et A. RUHLMANN, *La Place du Paléolithique ancien dans le Quaternaire marocain*, Casablanca, Farairre, 1941.

IX. — BRUNOT-DAVID (Christiane), *Les Broderies de Rabat* (2 vol. ; vol. 2, Planches), Rabat, École du Livre, 1943.

X. — DI GIACOMO (Louis), *Une Poétesse grenadine du temps des Almohades, Hafṣa bint al-Ḥājj*, Paris, Larose, 1949.

XI. — RUHLMANN (A.), *La Caverne de Dar es-Soltan, Étude de préhistoire*, avec un Appendice du docteur H.-V. Vallois, Paris, Larose, 1951.

XII. — VAJDA (G.), *Recueil de textes historiques judéo-marocains*, Paris, Larose, 1951.

III. — « COLLECTION NOTES ET DOCUMENTS »

I. — WEISGERBER (Dr F.), *Au Seuil du Maroc moderne*, Rabat, édit. La Porte, 1947.

II. — MONTEIL (V.), *Notes sur Ifni et les Aït Ba-ɛamrân*, Paris, Larose, 1948.

III. — MONTEIL (V.), *Notes sur les Tekna*, Paris, Larose, 1948.

IV. — VOINOT (L.), *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc*, Paris, Larose, 1948.

V. — MONTEIL (V.), et SAUVAGE (Ch.), *Contribution à l'étude de la flore du Sahara occidental*, I, Paris, Larose, 1949.

VI. — MONTEIL (V.), *Contribution à l'étude de la flore du Sahara occidental*, II, Paris, Larose, (sous presse).

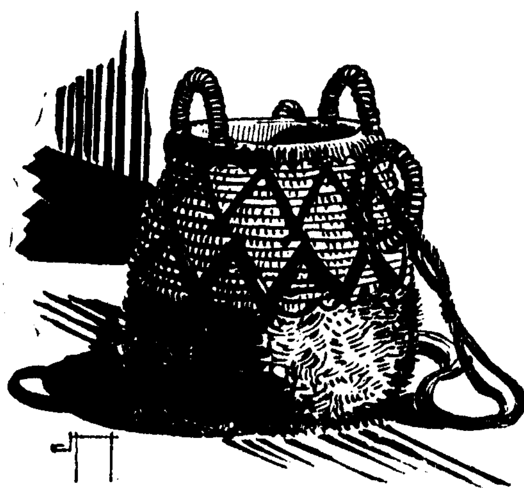
VII. — GIBB (Pr H.-A.-R.), *Structure de la pensée religieuse de l'Islam*, trad. J. et F. Arin, Paris, Larose, 1950.

VIII. — CAILLÉ (J.), *La Représentation diplomatique de la France au Maroc*, Paris, édit. Pedone, 1951.

IX. — MONTEIL (V.), *Contribution à l'étude de la faune du Sahara occidental*, Paris, Larose, 1951.

HESPÉRIS

ARCHIVES BERBÈRES et BULLETIN DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES



Année 1952 3e-4e Trimestres

LIBRAIRIE LAROSE, PARIS
11, RUE VICTOR-COUSIN, Ve

HESPÉRIS

ARCHIVES BERBERES ET BULLETIN DE L'INSTITUT
DES HAUTES ETUDES MAROCAINES

La Revue HESPERIS, publiée par l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, est consacrée à l'étude du Maroc, de son sol, de ses populations, de leurs civilisations, de leur histoire, de leurs langues. Elle s'intéresse aussi, d'une manière générale, à l'histoire de la civilisation de l'Occident musulman.

Elle paraît annuellement en quatre fascicules simples ou en deux fascicules doubles. Chaque fascicule comprend en principe des articles originaux, des communications, des comptes rendus et des notes bibliographiques.

Une revue bibliographique annuelle concernant tout ce qui est publié sur le Maroc complète pour le lecteur le tableau des résultats de l'enquête scientifique dont ce pays est l'objet de la part des savants de toutes disciplines.

Hesperis a publié :
d'une part, une bibliographie marocaine 1923-1933;
d'autre part, la liste des publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines (1915-1935) qui renferme une table de la revue (Archéologie, Arts Indigènes, Droit, Ethnographie, Géographie, Histoire, Linguistique, Littérature, etc.).

Pour tout ce qui concerne la rédaction de la Revue (insertions, publication de manuscrits, épreuves d'impression, tirages à part, demandes de comptes rendus), s'adresser au **Secrétariat des Publications**, Institut des Hautes Etudes Marocaines, **Rabat**. Pour les services d'échanges de périodiques, s'adresser à la **Bibliothèque** Générale du Protectorat, Rabat.

Les demandes d'abonnements et d'achat de collections doivent être adressées à la **Librairie Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).**

HESPÉRIS

TOME XXXIX

Année 1952 *3e et 4e Trimestres*

SOMMAIRE

ARTICLES :

***

COMMUNICATIONS :

***

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES :

L'AUTOBIOGRAPHIE D'UN CHAMBELLAN DU MAHDÎ 'OBEIDALLÂH LE FÂṬIMIDE

Notre regretté collègue Albert Gateau, qui préparait un important ouvrage sur l'histoire des Fâṭimides, pour lequel il avait entrepris des recherches approfondies et minutieuses, a été empêché par la mort de mener à bien la tâche qu'il s'était fixée et de nous donner un livre où il aurait apporté des vues originales et fait la synthèse critique des travaux divers publiés depuis un certain nombre d'années en Egypte, en Angleterre et dans l'Inde, et qui ont contribué à jeter un jour nouveau sur ce sujet encore incomplètement exploré. Il avait en particulier étudié les origines du mouvement qui devait aboutir à la proclamation du Mahdî comme calife en Ifrîqiya, et notamment les textes publiés et traduits par Ivanow. L'un de ceux-ci est la *Sîra* du *ḥâjib* Ja'far, compagnon et chambellan du Mahdî. Gateau avait pu utiliser la traduction anglaise qu'Ivanow avait donnée dans son ouvrage *Ismaili Tradition concerning the rise of the Fatimids* (1) en 1942, mais il lui avait été impossible de se procurer le texte arabe même paru en Egypte en 1939. Sur la base de cette traduction, il a donné dans « Hespéris » de 1947 l'analyse de la première partie de cette *Sîra* en y joignant un commentaire et des notes qui complétaient celles, un peu succinctes, d'Ivanow et éclairaient davantage l'arrière-plan historique de cette autobiographie, dont il a finement mis en valeur le caractère particulier d'histoire familière. Il n'a malheureusement pas pu donner la suite promise de son analyse.

(1) Islamic Research Association Series, n° 10. Désigné ici par *Rise*.

Ayant eu l'occasion de faire diverses recherches sur l'histoire des Fâṭimides, sur leurs institutions et leur cérémonial, j'ai été amené à étudier aussi, de mon côté, la *Sîrat Ja'far* dont j'ai pu avoir le texte grâce à l'amabilité de M. Magued, d'Alexandrie, qui travaille aussi sur les Fâṭimides. Cette autobiographie est d'un intérêt évident pour les historiens de l'Afrique du Nord en général et du Maroc en particulier, en raison de l'épisode de Sijilmâsa, qui y est présenté d'une façon assez différente de la version traditionnelle, et elle mérite d'être traduite en français.

Dans la traduction que je donne ici, je me contenterai pour la première partie analysée par Gateau de renvoyer aux notes et au commentaire joints à son analyse, en y faisant parfois quelques additions. Ma traduction, en quelques points, différera de celle d'Ivanow, qui semble ne pas toujours correspondre exactement au texte publié en 1939 dans le « Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt », vol. IV, part. 2, December 1936, peut-être pour les raisons indiquées par Ivanow à la page 24 de son ouvrage. J'ajouterai en appendice la traduction d'un autre texte ismaélien relatif aux mêmes événements, mais d'un autre caractère, tiré de *Iftitâḥ ad-da'wa wa-'btidâ' ad-daula* du cadi Abû Ḥanîfa an-No'mân et publié également par Ivanow.

***

107 (1) AUTOBIOGRAPHIE DU CHAMBELLAN JA'FAR B. 'ALÎ

Récit rapportant comment le Mahdî — que Dieu répande ses bénédictions sur lui et les membres de sa famille, les purs ! — partit de Salamiyya et arriva a Sijilmâsa, puis en partit pour aller à Raqqâda, selon la tradition recueillie par Moḥammed b. Moḥammed Yamanî — que Dieu dui fasse miséricorde !

Au nom de Dieu clément et miséricordieux ! Toute assistance vient de Lui ; c'est à Lui que je me confie. Il est le maître du trône sublime. Je Lui demande Son assistance pour une œuvre qui Le satisfasse et satisfasse Son ami *(waliyya-hu)*, notre Seigneur et Maître l'Imâm al-'Azîz billâh,

(1) Pagination du texte arabe dans « Bulletin of the Faculty of Arts ».

Emir des Croyants, — que Dieu répande ses bénédictions sur lui et sur ses ancêtres, les purs, les imâms, les mandataires *(al-auṣiyâ')* (1) et sur ses descendants, les justes, les purs ; (qu'Il accorde à l'Imâm) de faire l'union de la nation de son ancêtre (Moḥammed) —, que Dieu répande Ses bénédictions sur lui et sur sa famille ! — sous son autorité, d'embellir la religion et la vie de ce monde par un règne de longue durée, qu'Il lui donne une longue existence, qu'Il écarte par Sa bienveillance et Sa générosité toutes les craintes de son âme. Il est Celui qui dispense cela, c'est en Lui que réside la meilleure chose qu'on puisse désirer, s'Il le veut.

L'esclave de son maître désire exécuter l'ordre qu'il lui a donné de faire connaître au public (2) l'histoire de ses pères les imâms purs, — que Dieu sanctifie leurs âmes et répande sur eux tous Ses bénédictions ! — et il lui demande, — que Dieu répande sur lui Ses bénédictions ! — de remédier à son impuissance par sa pitié, de fermer les yeux sur ses fautes avec indulgence et de lui accorder toute (la condescendance) qu'il mérite et dont il est digne, car l'Imâm, — que Dieu répande Ses bénédictions sur lui, sur ses ancêtres et sur ses descendants ! — sait mieux que son serviteur et son esclave ce qu'il lui a ordonné (d'écrire), il en a une mémoire plus exacte que lui, et il peut mieux que lui donner la bonne direction vers ce but.

L'esclave de notre maître, — que le salut soit sur lui ! — Moḥammed b. Moḥammed Yamanî dit : j'ai entendu le serviteur de nos seigneurs, — que Dieu sanctifie leurs âmes et répande sur eux tous Ses bénédictions ! — Ja'far b. 'Alî le chambellan (3) faire le récit suivant :

« Le Mahdî billâh, — que le salut soit sur lui ! — était plus âgé que

(1) Pluriel de *waṣî*, terme courant pour désigner 'Alî, héritier du Prophète en vertu de la déclaration de l'Etang de Khumm, et de ses descendants.

(2) Le texte *nuchu' ayyâm abîhi* me semble devoir être lu *nachr* etc. La construction de la phrase paraît un peu embarrassée. Après s'être servi de la 1re personne, Moḥammed Yamanî passe à la 3e en s'adressant au calife 'Azîz et se désigne comme son mamelouk.

(3) Sur la personnalité de Ja'far, celle de son rapporteur et les circonstances de la composition de la *Sîra* à l'époque de 'Azîz (365-386 / 975-996), voir les renseignements fournis par Ivanow dans *Rise* et reproduits par A. Gateau dans « Hespéris », 1947, p. 377 (cet article sera désigné ici par G.), qui y a fait plusieurs additions. Ja'far b. 'Alî, chambellan encore à l'époque de Mu'izz, est bien connu historiquement. Voir Ibn 'Idhârî, I, 156, 216, 2e éd. 158, 208, tr. Fagnan, 218, 300 ; Ibn Ẓâfir dans Wüstenfeld, *Gesch. der Fat. Chalifen*, 70, 86, 90, 97, 132 ; Ibn Ḥamâdo (Ibn Ḥammâd), éd. et tr. Vonderheyden, 17 /32, 21 /37, 25 /43, 35 /56, 39 /61 47 /71 ; Maqrîzî, *Muqaffâ*, tr. Fagnan dans Centenario Amari, 11, 80. Il ne joua pas seulement le rôle d'un *ḥâjib* mais aussi celui d'un chef militaire. Il est également mentionné dans les *Classes des Savants d'Ifrîqia d'Abû 'l-'Arab el-Khochanî*, éd. et tr. Ben Cheneb, p. 169 / 256 (Khochanî). On le voit transmettre au Mahdî un placet d'un nommé Aḥmed b. Ziyâd qui obtient un don de 60 *mithqâl*, que lui remet Ja'far, pour payer ses impôts. L'intermédiaire en cette affaire fut Moḥammed b. Aḥmed Baghdâdî dont il sera question à la fin de la *Sîra*.

108 moi de peu de mois, j'ai été en nourrice avec lui, — que le salut soit sur lui ! — et l'Imâm, — que le salut soit sur lui ! (1) — me désigna pour le servir. Je fus élevé avec lui, en le servant, et il m'éduqua de la plus belle manière. L'Imâm (2) approuvait qu'il me redressât et me corrigeât quand il le voyait le faire et je fus ainsi rendu par lui tel qu'il le désirait. Je n'avais pas besoin de l'obliger à m'ordonner quelque chose ; il me suffisait de le regarder pour que je comprisse ses intentions et je lui apportais aussitôt ce qu'il voulait et comme il le voulait.

Il fréquentait des Hâchimites habitants de Salamiyya, descendants de 'Abdallâh b. al-'Abbâs b. 'Abd al-Muṭṭalib b. Hâchim (3), et il leur laissait croire qu'il était abbaside. On lui apportait à Salamiyya de tous les pays, de la part des missionnaires, des sommes d'argent et des trésors. L'Imâm avait fait creuser dans la campagne une cachette souterraine, reliée à l'intérieur de sa maison par un passage (souterrain) d'une longueur de douze milles. Argent et trésors y étaient apportés sur des chameaux ; on ouvrait la porte du souterrain pendant la nuit, on y descendait avec les chameaux chargés et on déposait l'argent à l'intérieur de la maison ; ils en sortaient la nuit, la porte du souterrain était dissimulée par de la terre et personne n'en avait connaissance. Ces sommes étaient considérables, au point que, à ce qu'on dit, le Mahdî, — que Dieu sanctifie son âme ! — n'acquit jamais, après que Dieu lui eut donné la victoire, qu'environ autant qu'il avait laissé à Salamiyya.

Tous les préfets qui gouvernaient à Salamiyya (4) étaient traités avec amabilité par le Mahdî ; il leur offrait des présents et était extrêmement

(1) A partir d'ici, pour éviter des longueurs, la formule de bénédiction qui accompagne toujours le nom des Imâms, ou leur simple mention, sera omise. En général, la formule est *ṣallâ 'llâhu 'alaihi* pour l'Imâm vivant ('Azîz), et *'alaihi 's-salâm* pour le Mahdî ou un autre Imâm mort, abrégé et représenté par l'initiale du premier mot et la finale du second. Mais il n'y a pas dans notre texte une régularité absolue à cet égard. On sait que les Sunnites réservent ces formules au Prophète seul.

(2) Il s'agit très probablement ici, non du père du Mahdî, qui est Ḥusain b. Aḥmed b.'Abdallâh b.Moḥammed b.Ismâ'îl, mais de son oncle Moḥammed b.Aḥmed, surnommé Sa'îd al-Khair, oncle, tuteur et beau-père du Mahdî, d'après le *'Uyûn al-akhbâr* d'Idrîs (xve siècle) ; *dâ'î* du Yémen, qui repose sur le *Charḥ al-akhbâr* du fameux cadî fâtimite Abû Ḥanîfa No'mân (2e moitié du xe siècle). Voir *Rise*, 37 sq.

(3) Ces Hâchimites sont exactement des descendants de Ṣâliḥ b.'Alî b.'Abdallâh b. al-'Abbâs, gouverneur abbaside de Syrie à partir de 141 et mort à Qinnasrîn, au nord-ouest de Salamiyya (*cf.* Encycl. de l'Islam, s.v. IV, 116).

(4) Ivanow ajoute entre parenthèses dans sa traduction : désignés par les Abbasides. G., p. 379, a eu raison de mettre ce détail en doute, car seul le *jund* de Qinnasrîn et les 'Awâṣim avaient fait retour au califat depuis 286/899 à la suite du traité conclu entre Hârûn b.Khumârawaih et Mu'taḍid (Ṭabarî, III, 2187). Or, Salamiyya comptait dans le jund de Ḥimṣ et devait être sous l'autorité des Ṭulûnides, qui ne cessa en Syrie qu'en 292. Rien dans les sources historiques et géographiques n'indique que Salamiyya ait été rattachée à ce moment-là au jund de Qinnasrîn.

généreux avec eux. Aussi, tous ceux qui gouvernaient la ville devenaient-ils comme des serviteurs pour lui en raison de la bonté qu'il leur témoignait. Il tenait table ouverte pour les Hâchimites et autres. Quand on desservait sa table, les reliefs en étaient apportés à Umm 'Alî l'intendante, femme d'Abû Ya'qûb, le majordome *(al-qahramân)*, un Chrétien qui est le grand-père d'Abû Ayyûb, chef de la cuisine (1). Tous deux étaient des esclaves du Mahdî billâh. Cette intendante mourut à Mahdiyya après s'être convertie à l'islam ; mais elle était restée chrétienne au service du Mahdî. Elle mettait de côté, dit Ja'far, (des reliefs) de la table, tout le pain qu'elle voulait et faisait remettre cela aux gens chargés d'engraisser les animaux destinés à la table du Mahdî. Elle distribuait le reste du pain et des mets aux jeunes esclaves *(ghilmân)* et, avec ce qu'ils laissaient, elle faisait des aumônes.

L'Imâm (2), dit Ja'far, maria avant de mourir le Mahdî avec sa cousine (3), (qui fut la) mère de Qâ'im. Je me rappelle, dit-il, que le Mahdî m'ordonna de ne pas quitter la porte de sa chambre la nuit où la nouvelle mariée fut amenée à la maison de son époux. Et les femmes restèrent autour de moi, jusqu'au moment où le Mahdî ouvrit la porte et me jeta
109 la *sabaniyya* (4). /Je la déployai sur ma tête, et je dansai ainsi avec les femmes autour de moi, qui jouaient (de leurs tambourins ?) et poussaient le cri de *Allâh akbar* (Dieu est grand). Bien souvent, dit-il, dans leurs conversations avec moi, le Mahdî billâh, Qâ'im bi-amrillâh, Manṣûr billâh, Mu'izz li-dîn illâh, m'ont rappelé ce fait.

Nous continuâmes à vivre dans des conditions normales, tandis que les messagers des missionnaires arrivaient chez nous en tout temps et nous apportaient de tous les pays argent et présents ainsi que les redevances des différentes provinces des Croyants, le produit du quint et leurs propres offrandes gracieuses *(wa-bi-mâ yataqarrabûna bi-hi)*. L'Imâm

(1) *Cf.* G., p. 381, n. 22.

(2) Comme plus haut, il s'agit encore sans doute non du père, mais de l'oncle du Mahdî.

(3) La fille de cet oncle paternel du Mahdî.

(4) Il semble qu'on soit ici en face de l'usage bien connu qui veut que la chemise de la mariée soit montrée aux servantes qui poussent des cris de joie (*cf.* EI, IV, 1101, sous *'urs*). Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que Ja'far, évidemment eunuque, à qui le Mahdî a donné l'ordre de rester à la porte de sa chambre (*cf.* les cubiculaires et parakimomènes de Byzance) ait pris part à ces réjouissances et qu'il ait dansé avec le drap ensanglanté étalé sur sa tête. Mais il est curieux que cet objet soit désigné ici par le mot *sabaniyya* qui s'applique d'ordinaire à une pièce de lin ou de coton, un voile, un mouchoir, etc. Sur l'origine de ce mot, voir « Bulletin des Etudes arabes », 21 (1945) et sur le grec *sabanon, sabanion*, dont on est tenté de le faire venir, mais qui peut aussi être lui-même emprunté à l'arabe, voir le Commentaire au *Livre des Cérémonies* de Constantin Porphyrogénète de Reiske, pp. 208, 262, 530, et celui de Vogt, I, 116.

avait désigné le Mahdî comme son successeur *(qad naṣṣa* [1] *'alâ 'l-Mahdî)* et l'avait investi de la charge d'héritier présomptif, avant qu'il ne lui eût fait épouser la fille de son oncle. Il avait fait connaître par lettre sa désignation et avait fait prêter serment pour lui par tous les missionnaires dans toutes les provinces de mission *(jazâ'ir)* [2]. L'Imâm mourut peu de temps après cela.

Le gouverneur de Salamiyya était un *ghulâm* turc venu de Bagdad [3]. Le Mahdî fut aimable avec lui comme il l'était avec tous ceux qui avaient gouverné la ville et il continua à l'être jusqu'à ce que le Turc eût des doutes sur lui à raison de l'importance des cadeaux qu'il lui faisait et des bienfaits dont il le comblait. C'était un méchant homme. Il demanda à des habitants du pays pour quelle raison le Mahdî déployait un tel excès de générosité, alors qu'il ne lui demandait jamais rien et ne sollicitait aucune faveur. L'un de ceux qui jalousaient le Mahdî lui dit qu'il agissait ainsi avec tous les gouverneurs du pays au point qu'il faisait d'eux ses serviteurs et esclaves, car il avait d'ambitieuses visées de puissance et, disait-on, il était le Maître de l'Orient et de l'Occident, il avait dans chaque pays un missionnaire et il possédait plus de richesses que le calife.

Quand le Turc eut entendu ces paroles, il devint insatiable et se mit à adresser au Mahdî toutes sortes de requêtes, possibles ou impossibles à satisfaire, et dépassant ses facultés. Quand une de ses demandes avait été satisfaite, il lui en adressait une autre, au point que parfois il lui demandait en un seul et même jour dix objets ; il se conduisit fréquemment en profiteur. Quand le Mahdî se rendit compte des buts qu'il poursuivait, il écrivit à ses missionnaires à Bagdad de mettre tout en œuvre pour le

(1) Terme technique ismaélien bien connu pour la désignation formelle du successeur de l'imâm, qui s'oppose à l'élection (théorique) des Sunnites. Voir Ivanow, *A creed of the Fatimids*, 1936, art. 32, pp. 37-38 et *Rise*, pp. 273-274, 298 ; Fyzee, *al-Hidâya al-Amiriyya, being an epistle of the tenth Fatimid Caliph*, 1938, p. 7. *Cf.* Ibn Khaldûn, *Prolégomènes*, I, 356, tr. I, 402.

(2) Sur ce terme, voir Ivanow, *Rise*, pp. 20-21, note, et *The crganisation of the Fatimid propaganda*, « Journal of the Bombay branch of the R.A.S. », XV (1939), p. 10 ; Yahya el-Khachab, *Naṣir è Ḫosraw*, 4, 131, 142 etc. Chaque *île a à sa tête un Ḥujja* (Preuve).

(3) Sur ce préfet envoyé de Bagdad, voir les doutes de G., p. 382, n° 25. Selon Ivanow, il s'agirait de Subuk, ghulâm de Muktafî, envoyé contre le « Qarmaṭe » Ibn Zikrawaih quand celui-ci arriva à Raqqa en moḥarrem 290 (janvier 903) et qui fut tué dans la bataille (Ṭabarî, III, 1221). Mais rien n'autorise à l'affirmer. Si Salamiyya avait été rattaché au jund de Qinnasrîn, on pourrait penser qu'il s'agit en réalité du préfet d'Alep-Qinnasrîn. A son avènement, Muktafî révoqua al-Ḥasan b.'Alî Kûrah al-Khurâsânî et nomma à sa place en 289 Aḥmed b.Sahl al-Nûchanjânî, qu'il révoqua en 290 pour le remplacer par Abû'l-Agharr Khalîfa b.al-Mubârak as-Sulamî (voir Ghazzî, *A'lâm an-nubalâ' bi-ta'rîkh Ḥalab ach-Chahbâ'*, Alep ,1923, I, 231 et Kamâl ad-dîn, *Zubdat al-Ḥalab*, éd. S. Dahan, Damas, 1951, I, 87-88. Abû'l-Agharr fut battu par le Qarmaṭe au Wâdî Buṭnân à l'est d'Alep.

faire destituer de sa charge. Les missionnaires exécutèrent ses ordres, et le Turc, — que Dieu le maudisse ! — fut destitué et se rendit à Bagdad. Mais il savait quelle était l'origine de ce qui lui était arrivé et il informa le calife qui régnait à Bagdad à cette époque de ce qui lui avait été dit au sujet du Mahdî ; il lui demanda d'être renvoyé à Salamiyya pour s'emparer de la personne du Mahdî.

Ja'far dit : A cette époque s'était révolté un rebelle *(rajul khârijî)* dont on prétendait qu'il était un Qarmaṭe [1]. Mais le calife ne doutait pas qu'il ne fît de la propagande pour nous et qu'il s'était insurgé conformément à nos ordres, parce qu'il marcha en direction de Salamiyya. Le calife
110 dépêcha aussitôt le Turc, et lui dit : « Si le Qarmaṭe arrive avant toi à Salamiyya, je te ferai décapiter. Fais donc tous tes efforts pour le devancer, t'emparer de cet homme (le Mahdî) et l'amener à Bagdad par la voie du fleuve. Car si le Qarmaṭe arrive avant toi, le pouvoir du Mahdî sera fortifié et la situation deviendra grave. » Les missionnaires écrivirent alors de Bagdad au Mahdî, par le moyen de pigeons-voyageurs (*'alâ ajniḥat aṭ-ṭuyûr*) [2] et de courriers *(fuyûj)* et l'avertirent de ce qui se passait. Les messages par pigeons arrivèrent à Salamiyya avant le Turc. Ja'far dit : « Mais il n'y avait aucun lien entre le Qarmaṭe et nous, il n'avait aucun pacte d'obligation à notre égard, nous ne le connaissions pas et il ne nous connaissait pas. Le Turc et le Qarmaṭe arrivèrent tous deux près de la ville. »

(1) Les chefs de l'insurrection qui commence en 289 sont appelés Qarmaṭes par Ṭabarî et les autres historiens sunnites. Depuis les études d'Ivanow (voir *Ismailis and Qarmatians*, JBBRAS, 1940, pp. 43-85, spécialement pp. 84-85 et *Rise*, pp. 67-94, chap. *The « Qarmatian » invasion of Syria*) et de B. Lewis, *The origins of Ismailism, a study of the historical background of the Fatimid caliphate*, Cambridge, 1940 ; il semble qu'on doive les condisérer comme des Ismaéliens très différents des Qarmaṭes ; ils n'auraient rien à voir avec les Qarmaṭes du Bahrain ; ce sont des partisans du Mahdî. Le manuscrit de Thâbit b.Sinân découvert par B. Lewis nous donne le texte d'une *khoṭba* prononcée par Yaḥyâ b.Zikrawaih à Ḥimṣ en 290 qui ne laisse aucun doute à cet égard : *Allâhumma, ihdinâ bil-khalîfat al-wârith al-muntaẓar al-mahdî ṣâḥib al-waqt amîr al-mu'minîn al-Mahdî. Allâhumma, imla' al-arḍ 'adlan wa-qisṭan wa-dammir a'dâ'ahu. Allâhumma dammir a'dâ'ahu.* Voir aussi l'édition arabe de l'ouvrage de B. Lewis, Le Caire, 1947, p. 165. Cependant Ja'far affirme que ce prétendu Qarmaṭe n'avait aucun rapport avec le Mahdî, et le comportement de ces auxiliaires du Mahdî dans l'insurrection desquels Ivanow voit une répétition générale de la pièce qui devait se jouer en Afrique du Nord moins de dix ans plus tard reste en bien des points énigmatique. Ivanow, pp.52-53 a donné l'explication suivante : L'armée du Mahdî ne pouvait être battue. Ayant été vaincus, ces « Qarmaṭes » en conclurent que le Mahdî n'était pas le Madhi, d'où le massacre de Salamiyya. — Un historien yéménite, Yaḥyâ b.al-Ḥusain Mu'ayyad Yamanî, auteur du *Anbâ' az-Zaman fî akhbâr al-Yaman* (ouvrage du XVIIe siècle, mais reposant sur de bonnes sources antérieures), Berlin, 1936, Beihefte zu... « Der Islam », Heft IX, p. 33, tout en appelant Abû'l-Qâsim (c'est-à-dire Yaḥyâ) Qarmaṭe, dit qu'il était un des missionnaires du Mahdî, ce qui correspond à ce que dit Aḥmed b.Moḥammed Nîsâbûrî (fin Xe siècle) dans *Istitâr al-imâm* (composé à l'époque d'al-'Azîz et publié dans « Bulletin of the Faculty of Arts », avec la *Sîrat Ja'far*), p. 96 ; *cf. Rise*, p. 163 sq.

(2) Les Qarmaṭes usiaent aussi de pigeons. Voir 'Arîb, p. 111.

Le Mahdî donna alors des ordres à Fîrûz ([1]), — qui était le missionnaire en chef, celui qui jouissait auprès de l'Imâm de la plus grande considération et occupait le rang le plus haut, car tous les missionnaires étaient ses fils (spirituels), dépendaient de lui, et il était la Porte des Portes menant aux Imâms *(wa-huwa bâb al-abwâb ilâ 'l-a'imma)* — et également à Ṭayyib, — dont le nom était à ce moment-là Burkân, et que le Mahdî avait acheté pour faire l'éducation de Qâ'im —, ainsi qu'à Moḥammed b. Aḥmed b. Zakariyyâ' frère d'(Abû) 'Abdallâh Chî'î, le missionnaire du pays des Kotâma, à Abû Ya'qûb le majordome, et à Moḥammed b. 'Azîza, — ce Moḥammed était le fils de la tante maternelle de Ja'far le Chambellan et était aussi un eunuque *(khâdim)* des Imâms. Il nous ordonna à nous aussi de faire nos préparatifs de voyage et de départ avec lui, et nous laissa entendre qu'il se dirigeait vers le Yémen. Il chargea Abû Aḥmed Ṣu'lûk de la garde de son harem, qui se composait de la mère du Mahdî, de ses deux filles, des deux filles de son frère, de Umm Ḥabîb (qui fut la) femme de Qâ'im et de Umm 'Alî l'intendante, femme d'Abû Ya'qûb (le majordome). Ce Ṣu'lûk fut appelé ensuite par le Mahdî Ja'far avec la *kunya* d'Abû Aḥmed ; il était aussi fils de la tante maternelle de Ja'far le Chambellan et ce dernier l'appelait « mon frère », de sorte que chacun d'eux appelait l'autre du nom de frère ([2]). Il jouissait d'une grande considération auprès du Mahdî et de Qâ'im et mourut du vivant du Mahdî, après qu'il l'eut envoyé en expédition en pays byzantin et qu'il y eut conquis une ville importante appelée Wârî, (d'où est originaire Mûsâ, qui fut médecin successivement de Manṣûr billâh, de Mu'izz li-dîn illâh et de 'Azîz billâh, — que Dieu répande sur eux Ses bénédictions ! — un des hommes les plus considérables de cette ville) ([3]), et où il fit un grand butin. Il eut une belle conduite en compagnie de Qâ'im, en Orient et en Occident, et déploya une grande bravoure et une grande habileté

(1) Ce missionnaire en chef est le successeur d'Abû'l-Ḥusain b. al-Aswad qui résidait à Ḥamât quand le Mahdî était encore à Salamiyya : voir *Rise*, p. 77. On ne sait dans quelles circonstances Fîrûz lui succéda.

(2) Ceci est du rapporteur de la *Sîra*. Sur Ṭayyib Abû'l-Ḥasan b. Ismâ'îl al-Ḥâḍin, *cf.* Ibn 'Idhârî 156, 158, 2e éd. 158, 159, et voir plus loin.

(3) *Cf.* G. pp. 383-384. Sur Ja'far b. 'Obaid, voir plus loin n° 67. Sur son rôle en Sicile et en Italie du Sud, et la prise d'Oria-Wârî, voir Ibn 'Idhârî, I, 194-195, 2e éd. 190, tr. 270-271 et *cf.* Amari, *Biblioteca arabo-sicula Versione*, II, 27 ; Amari, *Storia* (où Ja'far est qualifié de premier ministre !) II, 171, 2e éd. 201-202 ; Vasiliev, *Byzance et les Arabes, La dynastie macédonienne* (en russe), p. 224 et *Appendice*, 74 (Chronique de Cambridge), 148 (Ibn 'Idhârî). Voir maintenant la traduction française de Vasiliev, Bruxelles, 1950, 2e partie, pp. 104 et 217. *Cf.* aussi Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, p. 207. Oria en Apulie est un peu à l'est de Tarente.

(dans ces campagnes). J'ai entendu Ja'far b. 'Alî le Chambellan dire : Mon frère Abû Aḥmed le Chambellan, connu auparavant sous le nom de Ṣu'lûk, tua trois hommes en trois ans, alors que nous étions à Salamiyya, et le Mahdî paya, comme prix du sang, une somme de trois mille dinars. C'est cet homme à qui le Mahdî confia la garde de son harem, à lui et
111 à Abû Ja'far Jazarî, qui jouissait / également d'une haute considération auprès du Mahdî, parce qu'il était un des plus grands missionnaires, et qui mourut à Raqqâda, capitale des Aghlabides, après que le Mahdî, grâce à Dieu, en eut fait la conquête.

Ja'far le Chambellan dit : Nous partîmes avec le Mahdî, ne doutant pas que nous nous rendions au Yémen. Abû Ja'far Ṣu'lûk et Abû Ja'far Jazarî (1) partirent avec le harem avant l'arrivée du Qarmaṭe dans la ville, à la date qu'avait fixée le Mahdî. Quant à nous, nous fîmes route en grande hâte avec le Mahdî et nous arrivâmes à Damas. Le Qarmaṭe arriva après notre départ à Salamiyya et avant l'arrivée du Turc. Il la pilla, y tua la plupart des habitants, pilla nos maisons et massacra tous ceux qu'il put découvrir ayant des liens de parenté avec nos maîtres ou avec nous-mêmes. Il se livra à toutes les atrocités possibles à l'égard des habitants de Salamiyya. Le maître de Bagdad fut occupé par lui, mais ne fut pas détourné pour autant de nous faire rechercher. Puis nous quittâmes Damas. Je me souviens que ce jour-là, j'étais avec le Mahdî, qui avait laissé en arrière Ṭayyib et Abû Ya'qûb le majordome, avec les jeunes esclaves *(ghilmân)*, pour faire charger les bagages sur les bêtes de somme. Qâ'im, qui était alors un enfant, vit tout à coup un homme qui avait une petite chienne levrette, blanche, *(jirwa salûqiyya baiḍâ')* ; il dit à Ṭayyib : « il faut que tu m'achètes cette levrette. » Ṭayyib refusa par crainte (d'observations) du Mahdî. Mais Qâ'im jura qu'il ne partirait pas sans la levrette. Le Mahdî les attendit longtemps ; puis il me dit de retourner en arrière et de m'informer de ce qui les retardait. Je revins en arrière, dit Ja'far, et je trouvai Qâ'im en train de pleurer. « Pourquoi pleurez-vous Seigneur ? », lui dis-je. Il me répondit : « J'ai commandé à Ṭayyib d'acheter cette levrette, et il m'a refusé de le faire. » Ṭayyib me dit : « La seule chose qui m'a empêché de l'acheter, c'est que j'ai peur (d'observations) du Mahdî ; il me demandera qui m'a ordonné de faire

(1) Ce personnage est connu par Ibn 'Idhârî, I, 148 et 158 ; *cf.* G. p. 384, nos 33-34. C'est son ethnique que l'on doit restituer dans Ibn Ḥamâdo, p. 9, 2 où il faut lire au lieu de *ma'a 'l-ḥawâzin*, *ma'a 'l-Jazarî*. Il fut directeur du Trésor. Il est appelé dans Wüstenfeld al-Khazarî, p. 40.

une chose qu'il n'a pas commandée. » — Je lui dis : « Je vais vous l'acheter, Seigneur, et ne pleurez plus, car les larmes de mon Seigneur me causent une peine insupportable. » Nous marchandâmes avec le possesseur de la chienne pour obtenir un prix sur lequel nous pussions nous entendre *(fî an yuqâribanâ fî thamanihâ)*. Mais quand il vit que le prince avait un grand désir de posséder cette chienne, il jura qu'il ne descendrait pas au dessous de cinq dinars. Nous parlemantâmes longtemps avec lui. Le Mahdî envoya vers nous Fîrûz que nous mîmes au courant et qui, étant revenu auprès du Mahdî, l'informa. « Retourne auprès d'eux, lui dit le Mahdî, dis-leur de donner à l'homme ce qu'il demande et prenez la chienne». Ce même jour, arrivait à Damas un envoyé (du calife) pour nous rechercher. Alors nous achetâmes la chienne et nous partîmes (1). Nous marchâmes tout le jour et le jour suivant.

Le troisième jour, nous arrivâmes à Tibériade et nous trouvâmes le missionnaire que nous avions là-bas nous attendant sur le bord de la
route. Quand il vit le Mahdî, il lui dit : « Seigneur, une lettre du mission-
112 naire résidant à Damas nous est arrivée / par pigeon, nous faisant savoir
que l'envoyé (du calife) est arrivé auprès du préfet de Damas pour se mettre à votre recherche, le jour-même où vous avez quitté cette ville ; il vous demande de ne pas séjourner à Tibériade afin que vous ne soyez pas rattrapés. »

(1) Ce récit est caractéristique du genre de petits faits familiers auxquels s'intéresse plus particulièrement Ja'far. Il n'y a aucune raison de penser que l'histoire a été inventée. Il existe également une autre histoire de chien qui s'est passée lors du séjour du Mahdî en Egypte et que Ja'far, qui, comme on le verra, était retourné à Salamiyya, ne connait pas et qui est peut-être une invention postérieure. Le récit s'en trouve dans Ibn al-Athîr et dans le *Muqaffá* de Maqrîzî ; l'un et l'autre l'empruntent à Ibn Chaddâd, l'auteur du *Kitâb al-Jam' wa'l-Bayân fî akhbâr al-Qairawân* (Brock. S. II, 575), qui écrit vers 540/1145. D'après ce récit, le Mahdî, arrêté puis relâché par 'Isâ Nûcharî à qui il en a imposé, rejoint la caravane déjà sortie de la ville et trouve Qâ'im en pleurs parce qu'il a perdu un chien de chasse *(qad ḍayya'a kalban lahu yaṣîdu bihi)*. Apprenant que ce chien a été laissé dans le jardin où ils avaient campé auparavant (sans doute près de Fosṭâṭ) le Mahdî retourne en arrière avec ses serviteurs pour retrouver le chien. Cependant, le gouverneur, auquel ses officiers reprochent d'avoir laissé échapper le personnage qu'il avait l'ordre d'arrêter, apprend le retour du Mahdî et la raison pour laquelle il est revenu. Il en conclut que cet homme n'a pas les noires intentions dont on le soupçonne, sans quoi il ne serait pas revenu tranquillement chercher un chien, mais aurait au contraire continué sa route et se serait caché, et il le laisse à nouveau partir. — Il n'y a rien d'étonnant à ce que le jeune Qâ'im ait tenu particulièrement à son chien et que le Mahdî ait encore une fois consenti à satisfaire son caprice, mais il y a quelques invraisemblances dans le récit et on voit trop qu'il a pour but de faire retomber une nouvelle fois le Mahdî, qui n'avait pas besoin de revenir en personne et aurait pu tout simplement envoyer ses serviteurs à la recherche du chien, entre les mains du gouverneur, de le faire libérer à nouveau et d'expliquer ainsi comment il se faisait qu'il avait si facilement passé au travers des mailles du filet tendu par les émissaires du calife de Bagdad. On est fort tenté d'y voir une invention et un développement de l'histoire de la levrette de Palestine. Voir Ibn al-Athîr, éd. 1303 H, VIII, pp.12-13, tr. Fagnan, p. 288 ; Maqrîzî, *Muqaffâ*, tr. Fagnan, 68. — Dans le *Kitâb al-istibsâr*, tr. Fagnan, p. 169, on voit le Mahdî au moment de son départ d'Egypte revenir en arrière pour chercher un chien qui s'est enfui. Arrêté, il se prétend chasseur et à la recherche de son chien et il est relâché. Là, il n'est pas question de Qâ'im.

Nous continuâmes donc notre route et ne nous arrêtâmes pas à Tibériade. Nous arrivâmes à Ramla, où nous descendîmes chez le préfet de la ville. C'était un de nos affidés (1). Il était tellement heureux de voir le Mahdî notre Maître qu'il ne savait comment le servir. Il se prosterna devant le Mahdî (2) et lui baisa pieds et mains. Je me rappelle que je me tenais debout avec Ṭayyib et Abû Ya'qûb à côté du Mahdî devant la table où le préfet, avec le Mahdî, Qâ'im et Fîrûz, étaient en train de prendre leur repas, quand arriva le courrier qui était venu de Bagdad à Damas porteur de la lettre ordonnant de nous arrêter et contenant le signalement et le nom du Mahdî. Le préfet lut la lettre et la remit au Mahdî. Quand il eut pris connaissance de ce qu'elle contenait, le préfet se prosterna aux pieds du Mahdî, les baisant et pleurant. Le Mahdî lui dit : « Sois tranquille et cesse de pleurer ! Car, par Celui qui tient ma vie entre Ses Mains, ils n'arriveront jamais jusqu'à moi, et nous saisirons, moi et mon fils, les descendants d''Abbâs par les cheveux (litt. le toupet), et nos chevaux, de leurs pieds, fouleront leurs ventres. N'aie aucune crainte pour moi de ce que tu vois. »

Le préfet de Ramla écrivit à celui de Damas en réponse à sa lettre, qu'il n'avait pas vu l'homme en question ni (quelqu'un correspondant à) son signalement et qu'il n'avait aucune connaissance de son passage, si toutefois il était passé ; « s'il n'est pas passé, nous ferons guetter son arrivée sur toutes les routes, s'il plait à Dieu », disait-il. Le Mahdî fit renouveler au préfet de Ramla le serment d'obédience (3) et nous restâmes chez lui ce jour-là et la nuit suivante. Cette nuit-là, il y eut une pluie d'étoiles filantes. Le Mahdî, Qâ'im, — que Dieu répande sur eux Ses bénédictions ! — le préfet et tout un groupe de gens allèrent sur la terrasse de la maison du préfet pour contempler cette pluie d'étoiles. La ville était bouleversée et (retentissait) des cris des habitants et de leurs invocations à Dieu le Très-Haut. Je pense, dit-il, que la pluie d'étoiles qui se produisit cette nuit-là eut lieu en l'année 289 (et je crois, — dit Moḥammed Yamanî — qu'il (Ja'far) a dit que ce fut au mois de rajab (11 juin, 10 juillet 902) (4). J'ai vu, dit Ja'far, le Mahdî mettre sa main

(1) *Ma'khûdhan 'alaihi*, litt. à qui on avait pris le serment.
(2) Litt. il éleva le Mahdî au-dessus de sa tête *(rafa'a al-Mahdî fauq ra'sih)*.
(3) *Jaddada 'l-Mahdî al-bai'a 'alâ 'âmil ar-Ramla.*
(4) *Qâla: wa-aḥsibuhu kâna suqâṭuhâ tilka 'l-lailat fî sanat 289 wa-aẓunnuhu qâla fî chahr rajab.* La fin de la phrase doit être, semble-t-il, mise dans la bouche du rapporteur des paroles de Ja'far. Comme

sur celle du préfet et il lui dit : « Ces étoiles sont une des preuves de ma mission et un de mes signes. »

Puis le Mahdî fit appeler Moḥammed b. ʿAzîza dont il a été question plus haut et lui dit : « Nous partirons demain, à la grâce de Dieu. Retourne à Salamiyya, rassemble toute la canaille et la populace que tu pourras trouver, prends une hache toi-même et distribue toutes les haches que tu pourras à ces gens, lance contre nous toutes les injures que tu voudras, accuse-nous de toutes les vilenies possibles et incite cette foule à détruire nos maisons. Une fois que tu auras bien accompli cela, fais en sorte de renverser la partie supérieure du bâtiment *(ʿulw)* sur le bassin qui est au dessous, de façon qu'il n'en apparaisse plus aucune trace et qu'on
113 ignore où il était. Une fois que / tu auras terminé cela, emmène-les vers le palmier qui est à la porte de la ville, coupe-le, et fais-leur croire que c'était sous ce palmier qu'étaient prêtés les serments d'allégeance afin que tu parviennes à le faire couper. Tout cela terminé, tu resteras dans la ville, en attendant que t'arrive mon ordre de venir au moment où il conviendra que tu viennes, s'il plaît à Dieu.

La raison de tout cela, dit Jaʿfar, était que l'imâm avait fait creuser, cimenter et arranger avec art un bassin, l'avait rempli d'argent, puis l'avait fait recouvrir et cimenter, et avait fait construire au dessus un

l'a dit Ivanow, il serait important de déterminer s'il y eut réellement une pluie d'étoiles en 289 en Palestine, fait ignoré, jusqu'à plus ample informé, des historiens orientaux. G. a montré qu'il y eut en Afrique du Nord un phénomène de ce genre, le 22 dhulqaʿda 289 /28 octobre 902 et non en rajab (Ibn ʿIdhârî, 127, 2e éd., 133) et est d'avis qu'il s'agit du même fait et que l'indication incertaine de rajab est une erreur. D'après la *Sîra*, le Mahdî ne semble pas avoir séjourné longtemps à Ramla et en être parti presqu'aussitôt pour l'Egypte. Il y serait donc arrivé dès la fin de 289, comme le pense G. Cette date est aussi celle qui est donnée par le *Bayân*, p. 214, tr. 299, par Ibn Ḥamâdo, 6-17, par Yaḥyâ b.Saʿîd al-Anṭâkî, Patr. Or., XVIII, 751, par Maqrîzî, *Muqaffâ*, tr. p. 67. Mais elle est en contradiction formelle avec le témoignage d'autres sources, à cause de la mention d'Ibn Nûcharî comme gouverneur d'Egypte à ce moment-là ; voir Maqrîzî, *Khitat*, I, 310, 17, *Muqaffâ*, tr. Fagnan, 50 ; Ibn Khaldûn, *Berbères*, tr. II, 515, *Prolégomènes*, éd. Quatremère, I, 40 ; Ibn al-Athîr, tr. Fagnan, 288 ; de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* (Nuwairî ?), I, p. CCLXIII. Or l'émirat de Nûcharî ne commence qu'en jumâdâ II 292 /10 avril-8 mai 905. Le *Kitâb istitâr al-imâm*, p. 101 sq, montre que le Mahdî resta assez longtemps à Ramla ; il y fut rejoint par la nourrice de Qâ'im, son esclave Ṭayyib fit plusieurs fois la navette entre Ramla et Salamiyya ; le Mahdî reçut à Ramla une lettre du Qarmaṭe maître de Salamiyya, ce dernier l'invitait à revenir et l'attendit quatre mois jusqu'au début de 291 /24 novembre 903 ; le Mahdî ne quitta Ramla qu'après que le Qarmaṭe, vaincu par les troupes califiennes de Moḥammed b.Sulaimân le 7 moḥarrem 291 /30 novembre 903, et capturé sur l'Euphrate quelques jours après (Ṭab. III, 2243, 2238 ; mais d'après *Istitâr*, 106, ce fut quatre mois après) eut été emmené à Bagdad le lundi 29 rabîʿI 291 /20 février 904. En raison de cela, il y a beaucoup de chances pour que le Mahdî ne soit arrivé en Égypte qu'en 291 (24 nov. 903 /12 nov. 904). Musab bihi, cité par le *Muqaffâ*, 66, dit formellement qu'il arriva en Egypte en 291. Il ne fut pas recherché immédiatement. Selon ʿArib, 52, il fut arrêté par ordre de Moḥammed b.Sulaimân, qui le relâcha après lui avoir pris de l'argent, par conséquent postérieurement à Ṣafar 292 / janvier 905, date de l'entrée du général abbaside à Fosṭâṭ. Mais c'est seulement à l'époque de Nûcharî qu'il fût sérieusement inquiété. Le *Kitâb Iftitâḥ ad-daʿwa* ne donne aucune date. Wiet, *L'Egypte arabe (Hist. de la nation égyptienne, IV)*, p. 117, pense que le Mahdî traversa l'Egypte avant la fin de la domination ṭulûnide en 905, mais ne précise pas quand il y arriva.

autre bassin de même dimension où il avait fait venir l'eau, qui, hiver comme été, restait toujours au même niveau. Il se tenait souvent assis devant ce bassin. Et voici la raison pour laquelle il avait fait couper le palmier : une nuit, de l'argent arriva à l'imâm, car tout ce qui lui était apporté arrivait de nuit, mais celui qui l'apportait ne trouva pas la porte d'entrée du passage souterrain et ne put se rappeler l'endroit avant d'être près de la porte de la ville ; comme il avait peur d'être surpris par le jour, il enterra l'argent qu'il avait apporté sous le palmier qui était près de la porte, ou du mur de la ville, le doute provient de moi [1].

Nous partîmes de Ramla pour l'Egypte. Abû 'Alî, le missionnaire, vint au devant de nous. Il résidait en Egypte, y faisait de la propagande et il avait multiplié le nombre des missionnaires de l'imâm qui dépendaient de lui. C'était Fîrûz qui l'avait converti, avait fait son éducation de missionnaire et l'avait marié à sa fille (qui fut la) mère de son fils Abû 'l-Ḥusain. Le Mahdî lui ordonna, avant notre entrée en Egypte, de ne pas le faire descendre chez lui ou chez quelqu'un qu'on pût indiquer comme connaissant quelque chose de notre affaire, mais chez quelqu'un de confiance. Il le logea chez Ibn 'Ayyâch. Au bout de peu de temps, arriva en Egypte l'émissaire envoyé à notre recherche. Le gouverneur d'Egypte à ce moment envoya chercher Ibn 'Ayyâch, lui fit connaître l'arrivée du messager et lui lut la lettre (donnant l'ordre d'arrêter le Mahdî). Ibn 'Ayyâch lui dit : « Pour l'homme qui est descendu chez moi, il ne lui est rien arrivé d'autre que ce qui m'arrive à moi-même, car c'est un Hâchimite, un chérif, un commerçant notable, connu pour son mérite, sa science et sa richesse. Quant à celui qu'est venu chercher l'émissaire, j'ai été informé qu'il était parti pour le Yémen bien longtemps avant l'arrivée de cet envoyé. »

Ja'far dit : Le préfet dit à Ibn 'Ayyâch : « Nous te faisons confiance au sujet de cet homme et nous lui faisons confiance aussi, mais il faut absolument que nous produisions une justification en arrêtant un de ses esclaves et en le soumettant à la question, par crainte des hommes du service de renseignements *(aṣḥâb al-akhbâr)*. Mais pour lui (ton hôte) et pour toi, les choses se passeront comme tu le voudras et comme il le voudra, s'il plaît à Dieu. » Je fus l'homme arrêté, dit Ja'far, je fus soumis

(1) Les derniers mots doivent sans doute être attribués au rapporteur.

à la question, suspendu par les mains *('ulliqtu)* (1), je reçus un petit nombre de coups de fouet légers, qui ne me firent pas grand mal.

114 Le Mahdî m'avait donné des instructions avant que je ne fusse arrêté et m'avait dit : « Ne sois pas chagriné si je te remets au préfet à l'exclusion de tes compagnons. Je voudrais te renvoyer à Salamiyya, afin que tu déterres les deux bocaux que je t'ai ordonné d'enterrer. Car il n'y a que toi parmi les serviteurs que j'ai avec moi qui sache l'endroit où ils sont. Quand tu seras soumis à la question, dis ceci : Je suis un homme libre, je sers cet homme pour un salaire fixé, que voulez-vous me forcer à avouer ? Je ne suis entré à son service que depuis peu. Je vais le tenir quitte du salaire qu'il me doit et le quitter pour retourner dans mon pays. » Je fis ce qu'il m'avait ordonné, le préfet me remit en liberté et je revins auprès du Mahdî pendant la nuit. Il me dit de partir le lendemain matin et de prendre la voie la plus directe pour me rendre à Salamiyya, y déterrer l'argent et acheter avec cet argent des balles de coton dans certaines desquelles je placerais (le reste de) la somme, et de faire toute diligence. « Garde-toi, ajoutait-il, de te montrer à personne à Salamiyya, hormis à Moḥammed b. 'Azîza et son fils Manṣûr connu sous le nom d'Abû 'l-Laith et à Ḥasan fils de ta sœur. Je t'attendrai à Tripoli du Maghrib, et je n'en partirai pas avant de t'avoir vu, s'il plait à Dieu. »

Nous ne doutions pas, dit Ja'far, que nous nous dirigerions vers le Yémen. Ce n'est que cette nuit-là qu'il nous révéla que son voyage avait pour but le Maghrib. Cela fut pénible à tous ceux qui étaient avec lui et la (simple) mention du Maghrib nous remplit de douleur. Le plus désappointé par cette révélation fut Fîrûz. Je partis comme le Mahdî me l'avait ordonné pour Salamiyya. La première épreuve que j'eus à supporter fut en Egypte, mais ce ne fut rien comparativement à celle que je subis à Sijilmâsa.

Lorsque Fîrûz fut certain que le Mahdî se rendait au Maghrib, ses intentions changèrent et il se résolut à trahir *('azama 'alâ 'n-nifâq)*. Il avait, comme nous l'avons dit précédemment, marié sa fille à Abû 'Alî (2), le missionnaire d'Egypte, dont le fils est Abû 'l-Ḥusain Moḥammed

(1) Expression connue. Voir Dozy et *cf.* Hilâl Ṣâbi', *Tuḥfat al-umarâ'*..., 381 ; 'Arîb, 184 ; Ibn al-Mu'tazz, *Diwân*, éd. Beyrouth, 1332/1914, p. 164 ; Mez, *Renaissance*, 127, 350. On suspendait parfois par une main ou par un pied seulement.

(2) Il est question du *dâ'î* Abû 'Alî dans *Muqaffâ*, 66-67, où l'histoire selon laquelle le Mahdî échappa par une ruse à un dénonciateur qui l'avait reconnu à la Vieille Mosquée de Fosṭâṭ est racontée sur la foi de Ḥasan b. Moḥammed b. Abî 'Alî, donc fils de celui qui est nommé ici. Il y a d'autre part dans

b. Abî 'Alî le missionnaire. Moḥammed Abû 'l-Ḥusain est arrivé à une situation importante et considérable avec les Imâms Mahdî, Qâ'im, Manṣûr et Mu'izz, car il fut missionnaire en chef. Le missionnaire Abû 'Alî demanda au Mahdî en Egypte de l'accompagner au Maghrib, désirant ne pas se séparer de lui. Mais il n'accéda pas à sa demande et lui ordonna de rester en Egypte jusqu'au moment où il conviendrait qu'il arrivât. Cela lui fit de la peine et il en conçut un vif chagrin.

Le Mahdî partit d'Egypte et Fîrûz l'abandonna avant son départ d'Egypte et se rendit au Yémen. Le Mahdî disait après la fuite de Fîrûz : « C'est une chose curieuse que, / de ces deux croyants, l'un fut chagriné de me quitter, l'autre de m'accompagner. » Fîrûz arriva auprès du missionnaire du Yémen, qui était originaire de Kûfa, et dont l'adhésion à l'Imâm avait été l'œuvre de Fîrûz. C'était Abû 'l-Qâsim Ḥasan b. Faraḥ, connu sous le nom de Manṣûr al-Yaman (1), d'une famille chî'ite. Lorsque Fîrûz arriva auprès de lui, il l'accueillit avec de grandes marques d'honneur et de respect, à raison de la haute situation qu'il occupait, comme il le savait, auprès de l'Imâm. Il sortit de sa maison pour lui et l'y installa ; il se tenait debout devant lui jusqu'à ce qu'il lui permît de s'asseoir. Fîrûz lui laissa entendre que l'Imâm l'avait simplement envoyé pour exercer l'autorité en attendant qu'il vînt lui-même du Maghrib en Egypte avec des troupes : alors il lui écrirait de venir au devant de lui avec des troupes du Yémen. Abû 'l-Qâsim supposa qu'il disait la vérité.

Mais Fîrûz savait bien ce qu'il avait fait et que nécessairement le Mahdî écrirait au missionnaire pour lui faire connaître la trahison de Fîrûz et lui donner des ordres en conséquence. Aussi choisit-il un jeune esclave parmi les serviteurs d'Abû 'l-Qâsim, se montra avec lui beaucoup

Ibn Ḥauqal, p. 69, un Abû 'l-Ḥasan b. Abî 'Alî ad-Dâ'î, qualifié de *ṣâḥib bait mâl ahl al-Maghrib* et qui est la source de renseignements fiscaux pour le Maghrib en 336. D'après Ibn Ḥauqal, Abû 'Alî serait Ḥamdân Qarmaṭ, ce qui semble impossible.

(1) Autrement dit encore Ibn Ḥauchab. Le nom est donné sous des formes différentes. Dans Yaḥyâ b.Sa'îd : Abû 'l-Qâsim b.al-Faraj b. Hauchab b.Dâdân Kûfî (Patr. Or. XVIII, 748) ; dans Ibn al-Athîr, sous 296 (éd. 1303, VIII, 10, tr. Fagnan, 278) : Rustem b. al-Ḥusain b.Ḥauchab b. Dâdân an-Najjâr de Kûfa ; dans Ibn Khaldûn, *Berbères*, II, 505 : Abû 'l-Qâsim al-Ḥusain b. Farrûkh b. Ḥauchab al-Kûfî, mais p. 509, Rustem b.al-Ḥusain b. Ḥauchab ; dans Maqrîzî, *Muqaffâ*, 42 : Abû 'l-Qâsim al-Ḥasan b.al-Faraj b.Ḥauchab b. Zâdân al-Kûfî (dans une citation de *Iftitâḥ ad-da'wa* du cadi No'mân) ; et p. 49 : Abû 'l-Ḥusain Rustem b.al-Karkhîn b. Ḥauchab b. Zâdân an-Najjâr al-Kûfî (dans une citation d'Ibn Chaddâd, *al-Jam' wa'l-Bayân fi akhbâr Qairawân*, écrit vers 540 (de même dans Sacy, *Druzes*, p. CCCCXLV, d'après le même Ibn Chaddâd reproduit par Nuwairî). Dans Yaḥyâ... b. al-Mu'ayyad, *op. cit.*, p. 38, 39, etc., il est appelé Manṣûr b.al-Ḥasan al-Kûfî, et l'éditeur donne en note d'après Yûsuf Janadî, m. en 732/1332, *Akhbâr al-Qarâmiṭa bil-Yaman* le nom Manṣûr b. Zâdân b.Ḥauchab b.al-Faraj b.al-Mubârak, descendant de 'Aqîl b.Abû Ṭâlib. Il est appelé simplement an-Najjâr al-Kûfî dans Ibn 'Idhârî, 2e éd. 281 (1ere éd. 292 : al-Kûmî).

plus généreux que ne l'était son maître, si bien que l'esclave préféra Fîrûz à son maître. Fîrûz lui dit de ne rien lui cacher de ce qui arrivait à son maître à chaque instant, de ce qu'il disait dans ses conversations et de tout ce qu'il méditait. Et ce jeune serviteur ne lui cachait rien de tout cela. Un jour, arriva une lettre du Mahdî, accompagnée d'une autre du missionnaire d'Egypte Abû ʿAlî, gendre de Fîrûz et mari de sa fille, qui faisait connaître à Abû 'l-Qâsim comment s'était déroulée l'affaire de Fîrûz et dans laquelle le Mahdî lui ordonnait de mettre à mort Fîrûz. Quand cette lettre arriva, le jeune esclave en avertit Fîrûz, qui s'enfuit immédiatement. Le missionnaire Abû 'l-Qâsim se mit à sa recherche, mais il ne savait pas la direction qu'il avait prise. Il continua à enquêter à son sujet et apprit qu'il était arrivé chez ʿAlî b. al-Faḍl Jaichânî (1) et l'avait poussé à la rébellion et à la discorde. Quand Abû 'l-Qâsim le missionnaire sût où était Fîrûz et qu'il avait poussé ʿAlî b. al-Faḍl et les gens de son pays à la révolte, qu'il les avait abusés par ses prestiges et les avait invités à le reconnaître lui-même comme imâm, Abû 'l-Qâsim marcha contre eux deux et mena contre eux une longue guerre jusqu'à ce qu'il les eût vaincus et tués (2).

(1) Ce personnage est apparemment celui auquel il est fait allusion dans Ṭabarî, III, 2256. n.e., comme le fait remarquer Ivanow, *Rise*, 225. Le cadi Noʿmân, dans le passage de *Iftitâḥ ad-daʿwa* édité et traduit par Ivanow, *Rise*, texte, pp. 40-41, tr. p. 224-5, raconte aussi comment il fut entraîné à la défection par Fîrûz, mais il ne nomme pas ce dernier et l'appelle seulement *baʿḍu duʿâtihi*. Le passage du même auteur reproduit dans le *Muqaffâ* de Maqrîzî, p. 45, raconte comment ʿAlî b.al-Faḍl, de Jaichân dans le Yémen, fut mis en rapport par « l'Imâm » en 266, avec Ibn Ḥauchab et envoyé avec lui au Yémen ; p. 49 sq, la même histoire est racontée d'après Ibn Chaddâd, *Al-Jamʿ wa'l-Bayân fî akhbâr al-Qairawân* : ce missionnaire est appelé là Abû 'l-Ḥusain Moḥammed b.al-Faḍl de Jaichân ; c'est le même Ibn Chaddâd que reproduisent d'une part Ibn al-Athîr, VIII, 10, tr. Fagnan, p. 279 (mais le lieu d'origine est ici Janad, un des grands districts du Yémen : Yâqût, II, 127) et d'autre part par Nuwairî dans Sacy, *Druzes*, CCCCXLVI sq (*cf.* Sacy, *Vie du calife Hakem*... dans *Druzes*, p. CCLV ; voir aussi Ibn Khald., *Berbères*, II, 506, où ʿAlî b. al-Faḍl est donné comme le chef de la tribu chîʿite des Banû Mûsâ, de ʿAden-Lâʿa, c'est-à-dire la tribu dans laquelle se développa tout d'abord la propagande d'Ibn Ḥauchab et Ibn al-Faḍl, et p. 509, où il est dit qu'il fut le successeur d'Ibn Ḥauchab au Yémen et que ce fut son attitude qui détermina le Mahdî à abandonner son projet de se rendre au Yémen). Il est fait allusion à ʿAlî b.al-Faḍl, mais sans qu'il soit nommé, dans Ibn ʿIdhârî, 292, 2e éd. 281. On sait que ces deux missionnaires ont été les artisans de l'envoi au Maghrib des deux premiers missionnaires Ḥulwânî et Abû Sufyân qui précédèrent Abû ʿAbdallâh le Dâʿî.

(2) L'histoire d'ʿAlî b.al-Faḍl est longuement racontée dans *Anbâʾ az-zaman fî akhbâr al-Yaman*, pp. 38-62, mais il n'y est pas question de Fîrûz. En voici un bref résumé d'après ce texte qui présente les missionnaires ismaéliens comme des Qarmaṭes : pp.38-42, en 291 Maimûn al-Qaddâḥ envoie les missionnaires de son fils *(sic)* ʿObeidallâh al-Mahdî au Yémen, à savoir ʿAlî b. al-Faḍl al-Ḥimyarî et Manṣûr b. Ḥasan al-Kûfî ; revenant ensuite en arrière, l'auteur raconte d'après ʿAbd al-Makhzûmî al-Qurachî (680-743 /1281-1342, Brock. S. II, 220) dans son *Bahjat az-zaman fî akhbâr al-Yaman* comment ils avaient été convertis du chîʿisme à l'ismâʿilisme par Maimûn al-Qaddâḥ ; puis il énumère leurs premiers succès au Yémen, Manṣûr dans le pays de Lâʿa au nord-ouest de Ṣanʿâʾ et ʿAlî au pays de Yâfiʿ au nord de Ṣanʿâʾ ; pp. 42-43, en 292, développement des succès d'ʿAlî b.al-Faḍl qui s'empare de la forteresse d'al-Mudhaikhira ; pp. 44-46, en 293, ʿAlî b.al-Faḍl, que l'auteur accuse de toutes les atrocités reprochées aux Qarmaṭes, s'empare de Ṣanʿâʾ, se proclame prophète, transforme la mosquée de Ṣanʿâʾ en écurie ; Manṣûr b.al-Ḥasan le blâme et désapprouve certains projets de conquête (Ṭabarî, II, 2267, sous 293, note une défaite du Khâriji) ; pp. 47-50, en 294 ʿAlî perd Ṣanʿâʾ, réoccupée par les

Ja'far dit : Ensuite arriva une aventure à l'Imâm, alors qu'il faisait route avec la caravane après son départ d'Egypte, au moment d'arriver à Ṭâḥûna (1). Les Berbères pillèrent la caravane et s'emparèrent d'une partie des bagages du Mahdî et des livres qui lui appartenaient et renfermaient de nombreuses sciences *('ulûm kathîra)*. Le Mahdî fut beaucoup plus désespéré de la perte de ces livres que de celle des autres choses. Mais Dieu le Très-Haut, lorsque Qâ'im partit pour l'Egypte, lors de sa première expédition, fit retrouver tous les livres ensemble (2).

Quand le Mahdî arriva à Tripoli, il dispersa tous ceux qui étaient avec lui à l'exception de Ṭayyib et du majordome. Il envoya Moḥammed b.

partisans de l'imâm zaidite al-Hâdî, puis la reprend, la reperd ensuite ; p. 54, en 298, il rentre à nouveau à Ṣan'â' et *se rend indépendant du Mahdî*, il en avertit Manṣûr b.al-Ḥasan qui l'en blâme ; il en résulte une expédition d'Ibn al-Faḍl contre Manṣûr, sans résultat ; il n'est plus question ensuite de Manṣûr ; Ibn al-Faḍl continue à guerroyer et meurt en 302 dans sa résidence de Mudhaikhira au sud de Ṣan'â', empoisonné par un médecin 'alide, et non comme il est dit dans la *Sîrat Ja'far*. — De toute façon, la rébellion dont Fîrûz aurait été la cause première ne fut pas vite maîtrisée. — Sur les raisons qui motivèrent le changement de direction du Mahdî, Ja'far ne sait rien. Le cadi No'mân (*Iftitâḥ*, 40/224) prétend que la défection de Fîrûz, qu'il ne nomme pas, et son départ pour le Yémen, bouleversèrent les plans du Mahdî, d'où sa décision de gagner l'Afrique du Nord. Ibn Khaldûn, II, 515, dit : « Ayant appris qu''Alî b.al-Faḍl, le successeur d'Ibn Ḥauchab, s'était mal très conduit dans ce pays, il renonça à son projet et résolut d'aller trouver Abû 'Abdallâh au Maghrib. » (*Cf.* Wüstenfeld, *Gesch. der Fat...*, 16). Ivanow, p. 52, ne tranche pas la question de savoir si Fîrûz trahit parce qu'il ne voulait pas accompagner le Mahdî en Afrique du Nord *(Sîrat Ja'far)* ou si l'abandon du projet yéménite résulta de la trahison de Fîrûz *(Iftitâḥ ad-da'wa)*. G. a sans doute raison d'admettre que le principal motif est le développement des succès du Dâ'î en Afrique du Nord. Si, en effet, nous comparons les faits du Yémen et ceux du Maghrib, nous voyons que, malgré les succès incontestables des missionnaires du Yémen, ceux-ci furent loin d'être maîtres de la situation en ce pays, puisqu'ils avaient affaire à la fois aux Ya'furides du Yémen, et aux Zaidites, que Ṣan'â' ne fut prise par Ibn al-Faḍl qu'en 293, alors que le Mahdî était depuis un an au Maghrib, et qu'ensuite elle fut perdue, reprise, reperdue, etc. Les résultats obtenus par Abû 'Abdallâh n'étaient pas décisifs à la date où l'on peut supposer que le Mahdî renonça au projet yéménite, si ce projet a bien existé en réalité, en 292/905, car, si l'on admet que la nouvelle du succès de Bellezma (été 905, au milieu de 292) a été apportée au Mahdî alors qu'il était déjà à Sijilmâsa, la décision de se rendre en Afrique du Nord serait donc bien antérieure à cette date. Mais le Dâ'î avait pris Sétif et repris Mila dès 291/904, et ses victoires, jointes à la décadence connue de la puissance aghlabite depuis l'arrivée au pouvoir de Ziyâdat Allâh en 290, étaient encourageantes et expliquent la décision du Mahdî, prise certainement après mûre réflexion et non tout à coup comme le laisserait croire la *Sîrat Ja'far*. Il est en tout cas certain que, contrairement à ce que disent Ibn Khaldûn et le cadi No'mân, la défection d'Ibn al-Faḍl, qui date seulement de 298, n'est pour rien dans l'affaire. Il s'agit là d'une explication inventée après coup une fois le Mahdî déjà à Raqqâda. Mais il est fort possible que cette décision ait été sur le moment impopulaire dans l'entourage du Mahdî et simplement acceptée par discipline.

(1) Sur Ṭâḥûna, voir BGA (Bibl. Georg. Ar.), III, 245, VI, 84, 221, VII, 342. Cette localité était dans le pays des Banû Mudlij, elle était la 4e étape en venant d'Alexandrie, non mentionnée par Bekrî. *Cf.* encore Idrîsî-Jaubert, 164 ; Yâqût, III, 487 ; Wüstenfeld, *Gesch. der Fat...*, 17.

(2) Cet épisode se trouve dans Yaḥyâ b.Sa'îd, *PO*, XVIII, 752, *sans la mention des livres*, dans Ibn al-Athîr, tr. Fagnan, 289, Ibn Khald., II, 515-516, Maqrîzî, *Muqaffâ*, 69. Il est raconté dans Nîsâbûrî, *Istitâr al-Imâm*, texte dans « Bull. of the Fac. of Arts », IV, 106, tr. dans *Rise*, 182 : il n'y est pas question des livres, par contre il y est dit qu'Abû 'l-'Abbâs y fut blessé d'un coup de sabre à la figure. Le cadi No'mân, *Iftitâḥ*, 41/226, dit la même chose et ajoute que, quand les livres furent retrouvés lors de l'expédition de Qâ'im, le Mahdî considéra que ce seul gain était déjà considérable (voir plus loin). Les livres en question contenaient des *malâḥim*, disent Ibn al-Athîr et Ibn Khaldûn, c'est-à-dire des prophéties, des prédictions sur les changements et événements dynastiques (*cf.* EI, III, 200, s.v.) ; *cf.* Maqrîzî, *Muqaffâ*, 65, où il est fait allusion à un livre de prédictions d''Alî remis au Mahdî par son père. Voir aussi Wüstenfeld, 18 et de Goeje, *Carmathes*, pp. 121-122.

Aḥmed, frère d'Abû ʿAbdallâh le missionnaire du pays des Kotâma, à Kairouan avec ceux des Kotâma se trouvant en notre compagnie qui nous avaient été envoyés à Salamiyya, afin qu'il arrivât avec eux auprès de son frère au pays des Kotâma et qu'il lui fît savoir que le Mahdî était proche. Abû 'l-ʿAbbâs Moḥammed b. Aḥmed arriva à Kairouan.

Jaʿfar dit : Le Mahdî avait pour but de se rendre auprès de Abû ʿAbdallâh au pays des Kotâma. Quand Abû 'l-ʿAbbâs fut arrivé à Kairouan, il apprit que des lettres étaient parvenues à Ziyâdat Allâh, maître du Maghrib, relatives à la recherche du Mahdî, lui donnant son signalement, lui disant qu'il avait échappé aux recherches en Egypte, et lui ordonnant de faire une enquête à son sujet. Certains de ceux qui étaient dans la caravane (1) l'informèrent qu'il était resté à Tripoli et qu'Abû 'l-ʿAbbâs Moḥammed b. Aḥmed était un de ses compagnons. Celui-ci voulut se cacher, mais cela lui fut impossible, car il ne trouva personne qu'il connût et à qui il pût se fier et se remettre en toute tranquillité. Il fut arrêté par Ziyâdat Allâh et soumis à la question. Il nia et dit qu'il était un simple marchand. Il fut mis en prison et la nouvelle de son emprisonnement parvint au Mahdî (2).

Jaʿfar dit : Après mon arrivée auprès du Mahdî avec l'argent qu'il m'avait envoyé chercher, le Mahdî trouva par hasard une caravane qui se dirigeait vers Sijilmâsa par la route de Qasṭîliyya (3). Il loua Dieu de m'avoir ramené sain et sauf et de l'heureuse occasion qui s'était présentée à lui. Il quitta donc Tripoli et nous prîmes selon (ce que lui dictaient)

(1) Evidemment la caravane avec laquelle était venu Abû 'l-ʿAbbâs.

(2) *Cf.* Ibn al-Athîr-Fagnan, 289, où il semble que ce soit à Qasṭîliyya que le Mahdî apprit cela. De Yaḥyâ, 752 et Ibn Khaldûn, II, 516, il ressort au contraire que c'est à Tripoli qu'il en fut averti et c'est ce que dit nettement le cadi Noʿmân, *Iftitâḥ*, 42/226. D'après *Istitâr al-Imâm*, 106/182, où il n'est pas question de l'arrestation d'Abû 'l-ʿAbbâs, les émissaires du calife Muʿtaḍid *(sic)* (sur cette confusion, voir G. 390-1) qui cherchaient le Mahdî à Tripoli, le reconnurent, mais le laissèrent volontairement partir: *qâlû, hâdhihi 'ṣ-ṣifa ṣifatuka, wa-anta 'l-maṭlûb, lâ chakk, wa-lâkinnâ nukhallik ʿan-al-ʿuqla, fa'rḥal ʿan baladinâ wa-lâ tuqim fîh. Cf.* aussi *Iftitâḥ*, 42/227. Comme l'a souligné G., 314, dans toute cette odyssée du Mahdî, il semble que les gouverneurs aient à cœur de le laisser échapper. — La *Sîrat Jaʿfar* ne dit pas ce qu'il advint ensuite d'Abû 'l-ʿAbbâs que nous retrouverons plus loin. Selon Ibn al-Athîr, il réussit à s'échapper de Kairouan, revint à Tripoli, y fut arrêté une seconde fois quand Ziyâdat Allâh, en fuite, y passa, fut relâché et réussit à rejoindre son frère à Raqqâda (tr. Fagnan, 269, 300). Ibn ʿIdhârî nous informe que le Dâʿî, après être entré à Raqqâda, envoya chercher son frère à Tripoli (148, 2e éd. 150). Selon Ibn Khaldûn, II, 519, Abû 'l-ʿAbbâs fut délivré par son frère à Raqqâda même.

(3) On sait que ce nom désigne à la fois une localité et un pays de la région des Chotts de Tunisie, dont la ville la plus importante est Tauzar (Tozeur). Voir Yâqût, I, 892, IV, 97 et EI, II, 855 s.v. Sur toute la région, *cf.* Brunschvig, *La Berbérie Orientale...*, I, 315-7. De Tripoli, le Mahdî avait l'intention de gagner le pays des Kotâma ; c'est en apprenant l'arrestation d'Abû 'l-ʿAbbâs que, craignant, s'il le faisait, de justifier les soupçons et d'être ainsi cause de la mise à mort d'Abû l-ʿAbbâs, il changea de direction : *Iftitâḥ*, 42/227 ; même détail dans Yaḥyâ, 752 et Ibn al-Athîr-Fagnan, 290. Selon Ibn Khaldûn, II, 516, le Mahdî passa près de Constantine, ce qui est invraisemblable. Il est d'ailleurs pro-

ses pressentiments *('alâ nufûsihi)* (1) la route de Sumâṭa (2) du pays de Qasṭîliyya. Nous nous arrêtâmes dans une ville appelée Tauzar (Tozeur) et nous y séjournâmes plusieurs jours jusqu'à la Fête (3), que nous y célébrâmes. Nous partîmes pour Sijilmâsa le jour même de la Fête. Je me rappelle que le Mahdî me dit un jour, tandis que nous étions dans cette ville, d'aller à la recherche d'un petit agneau gras, de l'acheter si j'en trouvais un, de le faire rôtir et de le lui servir. Je partis donc à la recherche. Un homme du pays me dit : « J'ai ce que tu désires, viens avec moi jusqu'à ma maison. » J'allai avec lui et il me fit entrer dans une chambre où était un chien à longs poils ayant une grosse chaîne au cou et les yeux rouges. L'homme dit : « Il y a aujourd'hui deux mois que je le nourris de dattes et qu'il est enchaîné sans prendre de mouvement ; sa peau éclate de graisse. » — C'est que les gens de ce pays, dit Ja'far, mangent les chiens et ils les engraissent en guise d'agneaux. — Le chien se précipita sur moi (du bout) de sa chaîne, comme un lion. Craignant qu'il ne brisât sa chaîne et ne me déchirât le ventre, je tournai le dos et m'enfuis hors de la maison, désespérant de lui échapper, tandis que le maître de la maison courait derrière moi en m'appelant. Mais je ne me
117 retournais pas et ne désirais rien autre chose que me sauver. Enfin, j'arrivai près du Mahdî tout hors de moi, le cœur battant. Quand le Mahdî me vit effrayé, ayant perdu mes couleurs, il me demanda : « Qu'est-ce qui est à tes trousses ? » — « Seigneur, lui dis-je, que la malédiction de Dieu soit sur ce pays et sur ses habitants ! » — « Comment cela ? Explique-toi ! » — « Je suis allé à la recherche de ce que vous m'aviez

bable que le Mahdî avait d'autres raisons sérieuses de gagner Sijilmâsa. Nous ne pouvons faire là-dessus que des hypothèses, mais quand on songe aux relations commerciales que Sijilmâsa entretenait avec l'Orient, en particulier le Bas-Irak, foyer ismaélien, on imagine facilement que, sous couleur de commerce, la propagande ismaélienne s'était faite à Sijilmâsa et qu'un solide noyau ismaélien s'y était constitué. Ibn Ḥauqal, p. 42, atteste qu'il y avait à Sijilmâsa une colonie irakienne : *wa-kânat al-qawâfil-tajtâzu bi'l-Maghrib ilâ Sijilmâsa wa-sakana-hâ ahl al-'Irâq wa-tujjâr al-Baṣra wa'l-Kûfa wa'l-Baghdâdiyyûn alladhîna kânû yaqṭa'ûna dhalika 'ṭ-ṭarîq fa-hum wa-aulâduhum wa-tijâratu-hum dâ'ira wa-mufradatu-hum* (BGA, IV, 314 : « viatores sine impedimentis ») *dâ'ima wa-qawâfilu-hum ghair munqaṭi'a*, etc. Il est probable que ces relations étaient déjà antérieures à l'époque des Fâṭimides. — Ibn Ḥamâdo, 7, dit que le Mahdî se dirigea vers Sijilmâsa *immâ bi-'ilmin sabaqa, wa-immâ bi-chay'in ittafaqa.*

(1) Sur ce sens de *nafs*, *cf. Iftitâḥ*, 42/227 ou 'Obeidallâh dit à Qasṭîliyya : *inna nafsî, wallâhi, ḥaddatha-nî annî maṭlûb.*

(2) Ce nom est dans Ibn Ḥauqal, 67, 69, sous la forme Sumâṭa, et il dit que cette place est du pays de Nafzawa. Il note aussi que les habitants sont khârijites comme ceux de Qasṭîliyya. *Cf.* Bekrî, trad. p. 152. Yâqût, III, 131, vocalise Sìmâṭa, mais ne sait absolument rien sur cette localité. C'est sans doute elle qui est désignée sous le nom de Soumâna dans Ibn Khaldûn, II, 510, où de Slane fait remarquer : Peut-être Soumata, ville du Djerid tunisien.

(3) Il s'agit sans doute de la Fête de la Rupture du Jeûne de 292, par conséquent du 1 chawwâl /7 juillet 905.

demandé, et il m'est arrivé telle et telle chose. » Et je lui racontai l'affaire, cependant que le Mahdî et mon Seigneur Qâ'im ne cessaient de rire de moi et de me tranquilliser, si bien que je me calmai (1).

(1) Aucun des historiens ne connaît cette anecdote. Elle est caractéristique de ces pays sahariens. *Cf.* Bekri, 104, pour Tozeur et 284 pour Sijilmâsa où la coutume est également attestée. Yâqût, I, 892, sous Tauzar, cite Bekri : « Les habitants aiment la viande de chien, ils élèvent les chiens, les engraissent dans leurs jardins et les nourrissent de dattes, puis ils les mangent. » Déjà Muqaddasî, 243, avait noté qu'à Qasṭîliyya et Nefṭa, la viande de chien se vendait publiquement dans les boucheries et était suspendue aux crochets des bouchers (*'alâ'l-qinnârât* ; *cf.* sur le mot BGA, IV, 334). Voir les extraits de cet auteur par Pellat, Bibl. ar.-fr., Alger, IX, p. 61 et 87. Mez, *Renaissance*, citant le passage de Bekrî, renvoie aussi à Marquart, *Die Beninsammlung...*, où le nom des Iles Canaries est expliqué par cet usage. Voir aussi EI, II, 133 sous Gafsa, et 855 sous Qasṭîliyya. Le *Kitâb al-istibṣâr* l'atteste aussi pour le Djerid, p. 86 et pour Sijilmâsa, p. 164 ; Abû'l-Fidâ' trad. II/1, p. 189 pour Sijilmâsa, d'après Ibn Sa'îd. Idrisî dit qu'on mange le chien à Sijilmâsa et que les femmes supposent que c'est à cette nourriture qu'elles doivent leur embonpoint : Idrîsî-Dozy, pp. 61-70, Jaubert, I, 207. Un passage également caractéristique est celui de Tijânî qui écrit au début du XIVe siècle (*cf.* Brock, II, 257/368), trad. Rousseau, JA, 1852, 4e série, 20, p. 199, pour Tozeur. « La vente des excréments humains est une chose usuelle chez les gens de Tozeur. On leur en fait honte comme aux habitants de Gabès. On leur reproche également leur habitude de se nourrir de la chair des chiens. Tous ceux auxquels je m'adressais pour avoir des renseignements positifs à ce sujet n'hésitèrent pas à me l'avouer, ajoutant que cette viande est délicieuse. » Mais cet usage était aussi en vigueur chez les anciens Arabes et Tijânî ajoute : « Dès les premiers temps, on réprouva la coutume de manger des chiens. Les premières tribus arabes qui, par cette coutume, acquirent une certaine célébrité furent les Beni Assed (B.Asad), puis les Beni K'afe'ous (lire B.Qaf'as) qui en étaient une fraction. » La traduction Rousseau laisse ensuite de côté des vers et citations relatives à cet usage chez les Arabes. Mais on les retrouve dans le *Voyage* de Moulay Ahmed (Exploration scientifique de l'Algérie..., *Sciences hist. et géogr.*, vol. IX, 1846, p. 290) qui semble copier Tijânî. Il s'agit de citations de Farazdaq, d'un poète appelé Musâwir b.Hind (voir sur lui *Ḥamâsa*, éd. du Caire, 1335 H, p. 170, note) et de Ḥassân b. Thâbit. Tout cela provient d'ailleurs de Jâḥiẓ, *Ḥayawân*, 2e éd., I, p. 267-268, *cf.* 266 et *Bukhalâ'*, éd. du Caire 1323 H, p. 197-198. Farazdaq nous dit : « Si un Asadite a faim un jour dans une ville et que son chien soit gras, il le mange. » Ce vers n'est pas dans l'éd. Boucher-Hell). A ce vers cité par Jâḥiẓ, nous pouvons encore ajouter celui-ci : « Les Asad, quand (l'absence de) pluie empêche la végétation, par suite de la situation dans laquelle ils se trouvent *(min alladhî bihâ)* songent à égorger les chiens ; (éd. et tr. Boucher, pp. 219/652). Trois vers de Musâwir nous disent que, quand une femme asadite enfante un garçon, les femmes des B.Dubair (fraction des Asad) lui servent le mets de l'accouchée qu'elles trouvent le plus ignoble ; on voit les griffes du chien (*a'qad*, nom connu du chien, Lisân, IV, 290) jetées sur la claie de jonc (qui sert d'étal ? *'alâ waḍam ath-thumâm*). Un autre vers du même poète montre qu'une année de famine chez les B.Asad est appelée « le temps et l'année des chiens ». Un vers du poète Munâzil b.Zam'a surnommé al-La'în al-Munqarî, dans *Ḥayawân*, I, 266 et Yâqût, II, 303 (sur ce poète, *cf.* *Ḥayawân*, 256) attaque également un personnage qui servait du chien *(a'qad)* à ses hôtes. D'autres tribus que les Asad sont accusées également de cynophagie et d'anthropophagie. Les vers de Ḥassân b.Thâbit que cite Jâḥiẓ se rapportent aux Hudhail, pour qui servir à leurs hôtes de la chair de chien, de mouton ou d'homme est tout un. Ces vers sont dans l'édition Hirschfeld, pièce 66, p. 37, mais avec une leçon différente où il n'est plus question de viande de chien, mais de bouc. L'usage est attesté également dans le Baḥrain à Laḥsâ par Nâṣir i Khusrau qui dit qu'on y vend la chair de toutes sortes d'animaux, chiens, chats, ânes, etc. : Sefer Nâmeh, trad. Schefer, 229. On sait que l'Islam réprouve la consommation de la viande de chien, probablement parce que cet animal est considéré comme impur, mais peut-être aussi en raison de la considération dont il jouit quoique impur. Voir Van den Berg, *Minhadj aṭ-ṭâlibîn*, I, 36, II, 349 ; *cf.* Santillana dans sa traduction de Khalîl, I, 330, n. 73 (réprouvé selon les uns, interdit selon les autres), et la *Mudawwana*, III, 74. Cependant, il semble que certains juristes admettent qu'on mange le chien, puisqu'Ibn Rochd, dans sa *Bidâyat al-mujtahid*, chapitre des Ventes, II, 126, dit que ceux qui permettent de consommer le chien permettent de le vendre, mais que ceux qui n'en autorisent pas la consommation n'en autorisent pas non plus la vente. — On trouvera dans un article du Dr Bertholon, *Exploration anthropologique de l'île de Gerba* (Djerba), « l'Anthropologie », 1897, pp. 560-563, d'intéressants renseignements sur la coutume en Afrique du Nord. Le Dr Bertholon, ayant constaté cet usage en 1881 à Djerba et en 1882 à Gabès, fit faire une enquête à ce sujet par l'interprète militaire Goguyer. Il résulte de cette enquête que, à cette époque, l'aire de consommation du chien ne dépassait pas au nord Sfax, et Derna en Tripolitaine à l'est, avec Gabès comme centre de particulière consommation ; quant à l'intérieur, elle s'étendait au Souf, au Djerid, aux centres berbères du Fezzan, à Ghat, Ghadamès, au Touat et au Mzab. Selon les déclarations des habitants, on mangeait du chien pour se guérir ou se préserver de la

Au bout d'un jour ou deux, il me commanda de lui chercher un coiffeur *(muzayyin)*, et me dit : « Tâche que ce soit un étranger ! » — Je partis et trouvai un coiffeur qui avait l'air d'un voyageur. « Es-tu étranger ? » lui demandai-je. — « Oui ! » me répondit-il. — « Depuis quand es-tu arrivé dans cette ville ? » — « J'y suis arrivé aujourd'hui même. » — « Je le pris avec moi, l'amenai au Mahdî et lui fis savoir qu'il était étranger. Quand le Mahdî le vit, il s'informa de son pays, lui demanda son nom et s'il était libre ou esclave. C'était son habitude d'agir ainsi toutes les fois qu'il voyait quelqu'un qu'il ne connaissait pas ; il ne s'entretenait jamais avec lui et n'entrait pas en rapports familiers avec lui avant de lui avoir demandé son nom, son origine et de quel pays il était. Quand il se fut informé de tout cela, l'homme lui apprit qu'il était originaire de l'Ifrîqiya, de Kairouan, et qu'il avait quitté ce pays depuis longtemps pour se rendre chez les Kotâma, d'où il était venu dans cette ville-ci. « Comment as-tu pu entrer dans le pays des Kotâma, lui dit le Mahdî, et y séjourner, alors que, à ce qu'on dit, y règnent les troubles et l'hérésie *(taghayyur as-sunan)* ? » — « Par Dieu, répliqua l'autre, il n'y a de saine observation de la loi de Dieu et de la coutume de son Envoyé que dans le pays des Kotâma. » — « Pourtant, dit le Mahdî, c'est tout le contraire qu'on m'a rapporté de tous les côtés au sujet du Khârijî (1) qui y commande, car on dit qu'il a poussé les habitants à l'impiété, leur a permis d'user de leurs filles et de leurs sœurs et a supprimé la prière et le jeûne. » — « Par

fièvre paludéenne et aussi pour se guérir de la syphilis. Cependant le Dr Bertholon constatait que la coutume existait à Djerba, région non paludéenne et que les fiancées de ce pays, désireuses d'engraisser, en mangeaient à cette fin. (*Cf.* plus haut Idrîsî). Dans certaines régions du Sud tunisien, on mangeait le chien surtout au début de l'automne. Voir, p. 562, la manière d'égorger et de préparer le chien. Le Dr Bertholon pense que manger la viande de chien est une coutume antéislamique et locale ; il croit que les Carthaginois, chez qui l'usage est attesté (Justin, *Hist.*, Liv. XIX, ch. 1), l'ont adopté seulement en Afrique du Nord. Mais nous avons vu qu'il existait déjà en Orient. Il signale également un passage de Pline où il est fait mention d'un peuple situé au sud de l'Atlas marocain, qui se nourrissait de chiens, et était appelé *Canarii* (*cf.* plus haut ce qui a été dit des Iles Canaries). La coutume existe encore dans le Sud algérien dans la région de Tolga, où, me dit M. Djeddou, professeur au lycée de Blida, on mange du chien une fois par an pour se préserver de la fièvre paludéenne (*tuhma*). — En plus des ouvrages cités, voici sur la question de la cynophagie, une bibliographie supplémentaire que me communique M. W. Marçais, à qui j'exprime ici mes remerciements : FRANK, *Régence de Tunis*, Univers Pittoresque, 1850, p. 113 ; von MALTZAN, *Reise in den Regentschaften Tunis*, 1870, III, 118 ; « Revue des Traditions populaires », 1901, XVI, p. 183 ; MONCHICOURT, *Répugnance et Respect relatifs à certaines personnes et à certains animaux*, dans « Revue Tunisienne », 1908, p. 18 ; van GENNEP, dans « Revue d'Histoire des Religions », 1919, p. 104 ; BERTHOLON et CHANTRE, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie Orientale*, Lyon, 1913, pp. 537-538 et 627-628 ; BEL, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie*, dans « Revue d'Histoire des Religions », 1917, p. 113 ; Oric BATES, *The Eastern Libyans*, Londres, 1914, p. 177 ; GSELL, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, tome I, 418, n. 5. Il n'existe pas de monographie sur le chien chez les peuples musulmans : elle serait cependant d'une utilité incontestable.

(1) Terme général pour rebelle déjà employé plus haut.

Allâh, dit le coiffeur, en dehors de qui il n'y a pas de Dieu, il n'y a rien de vrai là-dedans, ni peu ni prou. Il n'y a de religion de Dieu que celle que suit l'homme qui est dans le pays des Kotâma. » — « Que trouves-tu donc de bien dans ses actes, puisque je te vois faire de lui des éloges en désaccord avec tout le monde ? » — « Par Dieu, Seigneur, j'avais un compagnon auquel je fis part de ma résolution de me rendre avec lui dans la ville de Sétif (1) pour y travailler ensemble pendant un mois et partager avec lui le gain que Dieu le Très-Haut nous aurait fait obtenir. Nous partîmes donc. Quand nous voulûmes entrer par la porte de la ville, on nous interdit d'y entrer avec nos armes. Nous demandâmes (aux gardes) comment faire, car nous ne connaissions personne là à qui les confier. Ils nous dirent de les déposer derrière le mur de la ville. — « Comment, leur dîmes-nous, nous allons perdre nos armes ! » — « Déposez-les là et ne craignez rien pour elles », dirent-ils. Nous les déposâmes donc, nous entrâmes dans la ville et nous y fûmes retenus un certain temps,
118 parce que nous éprouvions de la peine à quitter cette ville après y être arrivés. Nous y restâmes un mois. Quand nous en partîmes, nous eûmes la surprise de retrouver nos armes telles quelles, rien ne s'était perdu. Voilà, Seigneur, comment gouverne cet homme qu'on accuse d'être un mécréant et d'avoir changé la loi ! » (2) — Alors, dit Ja'far, je vis le visage du Mahdî devenir radieux. Puis, l'homme fit son travail, le Mahdî lui fit donner une bonne somme et il partit.

Quelques jours après, je sortis pour acheter des aubergines (3), mais je n'en trouvai qui me convinssent que chez un homme qui était le plus méchant que j'eusse jamais vu ; il me tint pendant deux heures à mar-

(1) Le texte, ainsi que la trad. angl. ont ici : Saṭiq.

(2) Il est fort probable que cette honnêteté n'a rien à voir avec le régime politique du Dâ'î. C'est un trait berbère et khârijite bien connu de cette aversion pour le vol. Ainsi Tijânî, *op. cit.*, JA, 1853, p. 112 sq., parlant des habitants de la montagne de Ghamorasan en Tripolitaine, qui sont des Berbères nekkârites, qu'il accuse de ne pas faire la prière et de ne pas connaître la *charî'a*, dit : « Pendant tout le temps de notre séjour (dans cette montagne), aucun de nous ne perdit un objet quelconque, quoique cependant j'aie remarqué souvent que des vêtements, des effets, des ustensiles et des objets de voyage fussent dispersés çà et là entre les tentes du camp. Si un des leurs est convaincu de vol, ils cessent tout commerce avec lui, ne lui parlent plus que dans les cas d'absolue nécessité ; pourtant, ils ne l'expulsent pas de leur pays. Si le coupable leur est étranger, il est immédiatement mis à mort. On me raconta (entre autres preuves de probité) qu'un individu ayant trouvé un jour à terre quelques dinars qu'une autre personne de la tribu avait perdus, les ramassa et alla aussitôt les déposer dans le *mesdjed*, et que ce ne fut que bien longtemps après que le propriétaire de ces dinars, étant entré dans ce lieu, les reconnut pour être siens et les reprit. »

(3) *Bâdhanjân.* Le regretté Dr Maire, professeur à la Faculté des Sciences d'Alger, me disait que l'aubergine cultivée actuellement n'était pas la même que l'ancienne *bâdhanjân*, et qu'elle était d'origine américaine.

chander (1), puis quand j'eus pris ce qu'il me fallait, je lui donnai une pièce d'argent. (Mais il la refusa, je lui en donnai une autre) et toutes les fois que je lui donnais une pièce, il me la refusait en disant qu'elle était fausse ou mauvaise. Je ne voyais pas, et je ne le compris qu'au bout d'un moment, qu'il cherchait à m'énerver (2). Quand il vit que j'avais compris sa manœuvre, il se jeta sur moi et ameuta la foule, disant que j'étais un Râfiḍite (3). Il me griffa au visage et me saisit au collet, me frappa à la joue, et je ne pus lui échapper qu'à grand peine. Ja'far dit : Quand après cela, j'arrivai avec le Mahdî en Ifrîqiya et que Dieu lui eut donné la victoire, on lui rapporta qu'un homme de Qasṭîliyya avait rassemblé autour de lui les habitants et s'était rendu maître de la ville après la fuite de Ziyâdat Allâh. Il envoya un préfet dans la ville, qui s'empara de sa personne et l'expédia au Mahdî à Raqqâḍa. Quand il y arriva, le Mahdî me dit d'aller lui demander ce qui l'avait poussé à ces actes. J'y allai et voilà que je me trouvai en face de mon marchand d'aubergines qui s'était jeté sur moi et m'avait traité comme je l'ai dit. Je revins vers le Mahdî et l'en informai. Il se mit à rire et dit : « Louange à Dieu qui l'a remis entre tes mains. Va et décapite-le, à la malédiction de Dieu. » Je l'emmenai à la Porte de Kairouan, je lui tranchai la tête et le crucifiai.

Retour au récit antérieur. Nous restâmes, dit Ja'far, dans la ville de Tozeur jusqu'à la Fête et nous en partîmes le jour même de la Fête après avoir fait la prière de la Fête. Nous avions demandé au Mahdî de rester jusqu'à ce que la Fête fût terminée et de ne partir que le deuxième jour. Mais il n'accéda pas à notre demande. Le guide et les gens de la caravane furent d'accord avec lui après que le guide eut fait son éloge et rappelé comme il l'avait bien traité, et le guide partit emmenant le Mahdî et la caravane pour satisfaire à l'obligation qu'il avait à son égard en raison des bienfaits dont il l'avait comblé. Nous marchâmes en direction de Sijilmâsa par la route du désert. Nous éprouvâmes ce jour-là une grande et vive fatigue, mais le Mahdî ne laissa pas le guide s'arrêter en route. Toutes les fois que les gens de la caravane étaient excédés de fatigue et

(1) *Akadda-nî sâ'ataini.* Sur ce sens de *akadda*, *cf.* BGA, IV, 338 et *Lisân*, IV, 381.

(2) Tel paraît être le sens de *dakka-nî*, si la leçon est bonne.

(3) Terme par lequel on désigne les Chi'ites non zaidites, dont les Imâmites et aussi les Fâṭimites. Voir sur le nom Friedlaender, *The heterodoxies of the Shiites in the presentation of Ibn Ḥazm*, JAOS, XXVIII, 75 et XXIX, 137-159 et *cf.* Ṭabarî, II, 1700, Ibn Khaldûn, *Prolégomènes*. trad. I, 403 et BGA, IV, 248. Mais le mot est souvent employé pour désigner les Chi'ites en général : *cf.* 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *Al-Farq bain al-firaq*, Le Caire, 1368/1948, p. 18. L'article sur ce mot manque à EI.

119 faisaient des reproches au guide, celui-ci leur disait : « Par Dieu, si / Abû Moḥammed [1], — que Dieu l'aide ! — m'a imposé de ne pas m'arrêter avant Sijilmâsa, je ne veux pas lui désobéir. » Et nous continuâmes ainsi jusqu'à la tombée de la nuit. Quand nous fûmes arrêtés, le Mahdî nous apprit que le jour même était arrivé un émissaire à Tozeur à notre recherche. Et il en était bien ainsi, dit Ja'far. Puis, le Mahdî demanda au guide cette nuit-là qu'elle était la distance que nous avions parcourue pendant cette journée. « Seigneur, lui dit-il, entre l'endroit où nous sommes et Tozeur, il y a quatre étapes. » Nous continuâmes à marcher ensuite sans nous arrêter jusqu'à Sijilmâsa [2].

Le maître de Sijilmâsa était à cette époque Alîsa' b. Midrâr, un Berbère. Le Mahdî, avant notre arrivée à Sijilmâsa, dit Ja'far, avait rencontré un homme beau de visage, d'une belle apparence, accompagné d'un de ses fils, avec lequel il se rendait à Sijilmâsa pour y faire du commerce. Le voyage les ayant réunis, le Mahdî lui demanda son nom, son origine, son pays et l'autre lui fit savoir qu'il était Muṭṭalibite et originaire de Kairouan [3]. Le Mahdî entra en conversation avec lui, fit société avec lui et le traita avec bonté. Il trouva qu'il était de convictions chî'ites, scruta ses pensées et lorsqu'il fut satisfait de lui, il lui fit prendre engagement envers lui *(akhadha 'alaihi)*.

Quand nous arrivâmes à Sijilmâsa, dit Ja'far, nous y louâmes une belle maison pour le Mahdî, à un nommé Abû Ḥabacha. Moḥammed b. Moḥammed Yamanî dit : J'ai entendu rapporter par Ṭâhir le vérificateur des monnaies au Trésor Public *(al-wazzân* [4] *li-bait al-mâl)*, alors que la conversation roulait sur l'arrivée du Mahdî à Sijilmâsa, le récit suivant, d'après 'Allûch [5] le dresseur : « Comme nous étions dans l'écurie

(1) Vraisemblablement le nom sous lequel voyageait le Mahdî.

(2) Tout cela est invraisemblable. Muqaddasî, 246, compte trente étapes de Kairouan à Sijilmâsa. De Tozeur, il ne pouvait y avoir qu'une différence de quelques étapes.

(3) Selon Ivanow, *Rise*, 182, ce personnage serait le même que Abû 'l-Qâsim b.Ḥassân de *Istitâr al-Imâm*, 106. Mais il y a dans Ibn 'Idhârî, 134, 2e éd. 139, tr. 187, un Hâchimite Muṭṭalibite appelé Aḥmed b.Moḥammed b.'Abdallâh b.Ja'far b.'Alî b.Zaid b.Rukâna b.'Abdûn b.Hâchim, qui se trouvait à Sijilmâsa avec le Mahdî quand lui furent annoncés les succès du Dâ'î en 292, et à qui le Mahdî fit un cadeau sur les sommes qui lui furent apportées à cette occasion en lui demandant de garder le silence. Ce personnage mourut à Kairouan en 338 : id. p. 206/199, tr. p. 287.

(4) Litt. le peseur ; *cf.* Dozy s.v.

(5) Le nom 'Allûch peut être soit un diminutif syrien de 'Alî avec réduplication de la consonne, comme Merrûch pour Miryam (voir M. Hartmann, *Das Liwâ el-Ladkiya*, ZDPV, XIV, 229), soit un nom berbère signifiant agneau et courant dans l'onomastique berbère et nord-africaine. Il est difficile de déterminer s'il s'agit ici d'un Berbère ou d'un Syrien venu avec le Mahdî ou plus tard. Sur ce nom, *cf.* M. Canard, *Sayf al-Daula, Recueil de textes...*, p. 273 ; Id., trad. de Sûlî, *Akhbâr...*, I, 145 ; Id., *Histoire de la dynastie des Ḥamdanides...*, I, p. 667, n° 185.

à Manṣûriyya [1], arriva Mu'izz li-dîn illâh, — que Dieu répande sur lui ses bénédictions ! — qui avait la respiration oppressée du fait de la grande chaleur. Il s'assit dans une place [2] éventée et aérée de l'écurie d'où l'on dominait les chevaux. Quand il fut installé en cet endroit, entra dans l'écurie Ja'far le Chambellan qui vint vers lui. « Qu'est-ce qui t'amène en cet instant, ô Ja'far ? » lui dit Mui'zz. — « J'ai appris que mon Seigneur était parti du harem pour l'écurie. J'ai compris que seule la difficulté de respirer avait pu le faire sortir en ce moment et je suis venu m'informer et savoir pourquoi il avait la poitrine oppressée afin de l'assister de mes conseils et de lui tenir compagnie. » — « Par Dieu, dit Mu'izz, je ne suis sorti que parce qu'il faisait très chaud. J'ai pensé aller en cet endroit éventé, afin d'y jouir aussi de la vue des chevaux. » — « Seigneur, lui dit Ja'far, me permettrez-vous de vous raconter une affaire curieuse dont j'ai été témoin à Sijilmâsa avec notre Seigneur le Mahdî et à laquelle m'a fait songer [3] le malaise que vous éprouviez à cause de la chaleur ? » — « Quelle est-elle ? Par Dieu, raconte la-moi ! » — « Oui ! Seigneur, dit Ja'far : Nous étions descendus à Sijilmâsa dans la maison appelée Dâr Abî Ḥabacha. Il y avait à côté de la maison un jardin attenant, et dans la maison une porte qui donnait dans ce jardin.
120 Le Mahdî, / un jour d'été souffrit de l'intense chaleur et il nous ordonna d'ouvrir la porte du jardin et d'étendre un tapis dans l'endroit le plus aéré du jardin pour qu'il pût s'y asseoir et se protéger de la violence de la chaleur qu'il faisait ce jour-là. Nous ouvrîmes (la porte du) jardin, le parcourûmes et trouvâmes un grand arbre sous lequel (soufflait) une brise fraîche. Nous étendîmes un tapis ; le Mahdî sortit et avec lui Qâ'im, et il s'assit sous l'arbre. Qâ'im se promena dans le jardin, en fit le tour avec un jeune esclave et arriva à une source dans laquelle il n'y avait plus qu'un peu d'eau stagnante. Qâ'im s'accroupit près de la source, se lava les mains et le visage et trempa ses pieds dans l'eau. A peine ses deux pieds était-ils dans l'eau que la source se mit à couler à flots et que

(1) Résidence d'Ismâ'il al-Manṣûr appelée aussi Ṣabra. Manṣûr la fonda en 336/947 après sa victoire sur le rebelle Abû Yazîd. *Cf.* Yaḥyâ b.Sa'îd, PO, XVIII, 747, qui donne également la date à laquelle Mansûr alla habiter sa nouvelle capitale, 337/juillet 948-juin 949 ; Ibn 'Idhârî, 227, 2e éd. 219 ; Ibn Ḥamâdo, 23-4/41-2 ; Bekrî, trad., p. 58. Ibn al-Athîr ne parle pas de la fondation. *Cf.* aussi G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, I, 100. On sait que le nom de certaines portes de Manṣûriyya, Bâb Zuwaila et Bâb al-Futûḥ se retrouve au Caire. Des fouilles sur le site de Ṣabra sont en cours depuis 1950.

(2) *Majlis*. Le mot et le contexte semblent désigner une sorte de tribune élevée ou d'estrade.

(3) Au lieu de *adhkara fî-hi*, je lis *adhkara-nî-hi*.

le courant devint de plus en plus fort. Quand le jardinier vit cela, il s'écria à haute voix : « Par Allâh ! voilà le Mahdî ! » — « Voyez qui crie ainsi, dit le Mahdî, et amenez-le moi sur le champ. » Nous courûmes vers l'homme et nous l'amenâmes au Mahdî après lui avoir défendu de crier. « Pourquoi cries-tu, eh l'homme ! Tu vas mettre notre vie en danger. Et comment sais-tu que je suis le Mahdî ? Ne serais-tu pas un espion ? » — « Seigneur, dit l'homme, il y a dans ce jardin une source qui depuis longtemps est tarie. J'ai entendu une tradition rapportée de mes pères et de mes ancêtres d'après laquelle l'eau ne reviendrait pas avant que le Mahdî ne vienne dans ce jardin et ne trempe ses pieds dans la source, lui ou son fils. Or, j'ai aujourd'hui vu de mes propres yeux ce (qui avait été prédit dans) ce qu'on m'a rapporté de mes pères. » (1) — « Alors, lui dit le Mahdî, puisque tu sais cela et que tu es sûr de ce que tu as vu de tes propres yeux, est-ce que tu vas nous exposer à la mort ? » — « Non, Seigneur, par Dieu, si je pouvais vous cacher dans mes entrailles et fermer sur vous mes paupières, je le ferais. Cependant, Seigneur, je vais vous demander une faveur. » — « Laquelle ? » demanda le Mahdî. « Ce jardin appartenait à mon père et à mon grand-père qui l'avaient hérité de nos ancêtres. Mais récemment, Alîsa' b. Midrâr nous l'a enlevé de force *(ghaṣaba-nâ 'alaihi)* et s'en est emparé, et nous y travaillons comme (simples) salariés. Mais

(1) L'histoire du miracle accompli par Qâ'im et non par le Mahdî est un argument considérable en faveur de la thèse selon laquelle Qâ'im, dont le titre est l'équivalent ismaélien du terme musulman général Mahdî, dont le nom Abû 'l-Qâsim Moḥammed est le nom du Prophète (selon une prophétie ancienne du premier siècle de l'hégire, le Mahdî portera le nom du Prophète) qui, dans certaines sources (al-Khaṭṭâb, *Ghâyat al-mawâlid*, VIe siècle H, Idrîs, *Zahr al-Ma'ânî*, IXe siècle H : voir *Rise*, 50 sq., 266 sq, et *cf.* les Druzes) occupe une position plus élevée que le Mahdî, serait le véritable Imâm attendu, le véritable Mahdî. C'est bien lui que le jardinier désigne comme le Mahdî. Mais le texte du récit de Ja'far a subi un arrangement : ainsi la question posée par 'Obeidallâh « Comment sais-tu que je suis le Mahdî ? », et les mots « lui ou son fils ». Ceci n'a pas échappé à Ivanow, *Rise*, p. 204, voir aussi p. 50. Les différentes constatations qu'on peut faire sur le rang éminent de Qâ'im parlent dans le même sens ; elles seraient en faveur de la thèse soutenue par B. Lewis dans son livre *The Origins of Ismailism*, 1940 (trad. arabe, 1947), d'après laquelle il y avait deux lignées d'Imâms, les uns dits *mustaqarr*, réels, les autres dits *mustawda'*, dépositaires, les premiers étant descendants de Moḥammed b. Ismâ'îl, les seconds de Maimûn al-Qaddâḥ, et selon laquelle 'Obeidallâh al-Mahdî (autrement dit Sa'îd) appartenait à la seconde et Qâ'im aurait été le fils non d''Obeidallâh, mais d'un Imâm nommé 'Alî, mort en cours de route pour le Maghrib, qui aurait confié son fils Qâ'im à Sa'îd 'Obeidallâh, lequel n'aurait été que son tuteur. Il est en effet bien évident que les honneurs que l'on rend à Qâ'im du vivant même d''Obeidallâh sont plus ceux d'un véritable Imâm que ceux d'un simple *walî 'l-'ahd*. On lit dans Ibn Ḥamâdo, pp. 14/27; « Du vivant même de son père, Abû 'l-Qâsim sortait en cortège avec le parasol ; c'était en son nom qu'étaient envoyées les lettres officielles et les brevets de nomination, c'est à lui qu'étaient adressés les placets et qu'étaient envoyées les ambassades. » *Cf.* Ibn Ẓâfir, f° 45 v et Wüstenfeld, 70. C'est au Maghrib que le nom primitif de Qâ'im, 'Abdarraḥmân, attesté par Maqrîzî, *Muqaffâ*, p. 58 et Ibn Ẓâfir, *loc. cit.*, fut changé (Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, I, 351, 21), évidemment pour le mettre en accord avec la prédiction. Mais il y a beaucoup de choses qui nous échappent en cette affaire et dans l'histoire officielle la paternité d''Obeidallâh par rapport à Qâ'im est toujours donnée comme réelle et non comme spirituelle.

je sais que le pouvoir va vous échoir. Faites-moi la grâce de me rendre le jardin ! » — Le Mahdî lui promit cette faveur, le traita généreusement et lui ordonna de garder le secret sur ce qu'il avait vu, et l'homme tint la chose secrète jusqu'au jour où Dieu le Très-Haut donna la victoire au Mahdî, après l'arrivée d'Abû 'Abdallâh pour combattre le Midrâride avec une armée considérable, après les événements que nous rapporterons sur le Mahdî à la fin du livre, une fois qu'il se fut réuni avec Abû 'Abdallâh, que les tentes eurent été dressées pour l'y installer, que les Kotâmites l'eurent salué dans l'ordre que nous mentionnerons à la fin du livre, et qu'Ibn Midrâr eut pris la fuite et eut été capturé après sa fuite. A ce
121 moment-là, le jardinier se présenta à la porte de la tente, / criant d'une voix forte : « Me voici devant Dieu et l'Imâm Mahdî. » — Quand le Mahdî l'entendit, il reconnut sa voix et me dit : « Va vers lui, traite-le avec une extrême bonté, rends-lui son jardin et donne-lui tous les jardins qui sont autour du sien. »

Mu'izz li-dîn illâh admira ce récit et le trouva si joli qu'il ne cessa de se le faire redire pendant le reste de sa vie.

Le Muṭṭalibî était fréquemment en la compagnie du Mahdî à Sijilmâsa, il était devenu son ami, celui-ci l'invitait à sa table, était très aimable avec lui et lui témoignait une grande faveur. Lorsqu'il eut terminé ses opérations de commerce, il demanda au Mahdî l'autorisation de retourner à Kairouan. Le Mahdî lui dit : « Si je ne savais pas les épreuves que j'aurai à subir ainsi que mes partisans et mes esclaves et tous ceux qui sont avec moi, ceux que je connais et qui me connaissent, je ne te laisserais pas partir en ce moment. Mais va et que Dieu te garde ! Quel que soit le moment où tu verras le Missionnaire *(ad-Dâ'î)* qui est au pays des Kotâma conquérir l'Ifrîqiya, prendre possession de Kairouan et s'établir dans la ville de Raqqâda, va vers lui, salue-le et fais-toi connaître de lui. Je lui écrirai et le renseignerai sur toi, et je lui donnerai des ordres que tu connaîtras, si Dieu le veut. Quand tu verras qu'il se décide à marcher sur Sijilmâsa, va vers lui et envoie-moi ton fils en sa compagnie. » Ce fils, qui était un jeune homme dont la moustache venait de pousser, était à ce moment avec lui.

Ja'far dit : Si le Mahdî voulait envoyer le Muṭṭalibî, c'était pour que (Abû) 'Abdallâh Chî'î pût reconnaître le Mahdî, car le Chî'î, missionnaire

du pays des Kotâma, n'avait jamais vu le Mahdî. Abû 'Abdallâh Ḥusain b. Aḥmed b. Zakariyyâ' était au début un ṣûfî, voisin d'Abû 'Alî, missionnaire de Kûfa, ainsi que son frère Abû 'l-'Abbâs Moḥammed b. Aḥmed b. Zakariyyâ'. Abû 'l-'Abbâs était plus âgé d'un an que Abû 'Abdallâh et ils étaient tous les deux chî'ites. Quand ils apprirent le départ d'Abû 'Alî le missionnaire pour l'Egypte, ils demandèrent à son beau-père Fîrûz, et désirèrent obtenir de lui, qu'il les laissât en sa compagnie et leur permît de l'accompagner. Ils n'avaient encore jamais vu l'Imâm et n'étaient pas arrivés à l'apercevoir. Fîrûz intercéda pour eux auprès de l'Imâm après avoir reçu leur serment et les avoir éduqués et instruits, pour qu'il envoyât Abû 'Abdallâh Ḥusain b. Aḥmed en Egypte, puis auprès d'Abû 'l-Qâsim le missionnaire du Yémen, afin qu'il l'assistât dans sa mission, et qu'il envoyât son frère Abû 'l-'Abbâs auprès du *qâ'im* (1) d'Egypte avec Abû 'Alî le missionnaire de ce pays. L'Imâm accéda à sa demande et envoya Abû 'Abdallâh d'Egypte au Yémen tandis que son frère Abû 'l-'Abbâs restait en Egypte avec Abû 'Alî. Abû 'Abdallâh demeura au Yémen, mais il trouva que Abû 'l-Qâsim pouvait se passer de
122 lui, car tous les espoirs qu'il nourrissait avaient été comblés, /jusqu'au jour où l'Imâm écrivit à Abû 'l-Qâsim de l'envoyer en Egypte./ Quand il arriva à la Mekke, il se joignit à des Kotâmites qui l'accompagnèrent en Egypte, puis au Maghrib dans leur pays, suivant les ordres de l'Imâm. (Il y partit) sans avoir vu le Mahdî. Son frère Abû 'l-'Abbâs continua à servir Abû 'Alî en Egypte et à faire parvenir ses lettres à l'Imâm par l'intermédiaire de Fîrûz. Après s'être ainsi acquitté de cette tâche à plusieurs reprises et pendant un long temps, il adressa une demande instante à Fîrûz et celui-ci sollicita de l'Imâm qu'il reçût l'engagement d'Abû 'l-'Abbâs. L'Imâm accéda à sa demande et reçut son serment « de derrière le rideau ». Le rideau fut levé après la prestation du serment et il vit l'Imâm et le Mahdî et avec eux deux Qâ'im, qui n'était encore qu'un petit enfant, — que Dieu répande sur eux tous Ses bénédictions ! (2).

(1) Apparemment, dit Ivanow, p. 206, *qâ'im* est ici employé dans le sens de *ḥujja*. Le mot signifie simplement résident.

(2) On sait l'importance du rideau dans le cérémonial fâṭimite pour lequel je renvoie à mon article de Byzantion, 1952. — Voir sur l'histoire d'Abû 'Abdallâh et de son frère Ibn 'Idhârî, 118 sq., 2e éd. 124 sq., 147 sq., 2e éd., 150 sq ; Ibn al-Athîr, tr. Fagnan, 280 sq., 289 sq., 300 ; Ibn Ḥamâdo, 7 ; Ibn Khaldûn, II, 509 sq. ; Nuwairî, dans Sacy, *Druzes*, I, CCCCLIII sq. (*cf.* p. CCLV dans *Vie de Hakem*) ; Maqrîzî dans le *Muqaffâ* n'est pas très précis et ne dit rien sur l'origine des deux frères ; Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, I, 349-350 ; Ibn Khallikân, éd. Bûlâq, I, 203. *Cf.* Wüstenfeld, 8 sq. Abû 'l-'Abbâs est appelé al-Makhṭûm, et parfois (ainsi Ibn Khallikân) son nom est Aḥmed au lieu de l'ordinaire Moḥammed.

Le récit revient à l'adieu du Muṭṭalibî au Mahdî. Ja'far dit : Le Muṭṭalibî prit congé du Mahdî et s'en retourna à Kairouan. Le Mahdî m'ordonna en ces jours-là de lui acheter un (esclave) eunuque (1) qui était venu d'Alep et arrivé à cette époque à Sijilmâsa. Ce fut un beau *ghulâm* (jeune esclave) que j'achetai, que le Mahdî appela Ṣandal. C'est le *ghulâm* qui trouva la mort au pays des Kotâma en combattant avec Qâ'im, quand il partit en expédition contre al-Mâwaṭî (2) qui s'y révolta après l'arrivée du Mahdî à Raqqâda. Ce *ghulâm* était d'une bravoure qui lui valut la mort du martyr comme récompense de Dieu. Il m'ordonna aussi d'acheter un autre *ghulâm* grec pour mon Seigneur Qâ'im. J'achetai un (esclave) orfèvre grec à une femme de Sijilmâsa, qu'il appela Muslim. (La raison de tout cela était que) le Mahdî savait quelles épreuves nous attendaient et il préparait (à l'avance) pour lui-même et pour Qâ'im, de (nouveaux) serviteurs.

Quand, dit Ja'far, nous fûmes arrêtés et que Qâ'im fut séparé du Mahdî et transféré dans une maison autre que celle dans laquelle était descendu le Mahdî, ce dernier envoya avec lui Muslim pour le servir et pour lui tenir compagnie (3). Avec le Mahdî resta dans la maison que celui-ci occupait l'eunuque Ṣandal. Quant à nous, dit Ja'far, nous fûmes jetés dans la prison, Ṭayyib, Abû Ya'qûb le majordome et moi-même. Chaque jour le Mahdî envoyait Ṣandal pour prendre des nouvelles de Qâ'im et de nos nouvelles également. C'est par Ṣandal qu'il nous faisait parvenir nos moyens de subsistance. Le Mahdî et Qâ'im dans leur demeure étaient l'objet de respect et de considération, car Dieu le Très-Haut avait fait naître dans le cœur du maître de Sijilmâsa un sentiment de crainte respectueuse et de vénération pour l'un et l'autre. Ce n'est que

(1) *Khâdim*. Il semble que, conformément à l'usage général de l'époque en Orient, le mot soit à traduire ainsi. *Cf.* la note à ma traduction de Sûlî, I, 55.

(2) En 299. *Cf.* Ibn 'Idhârî, 167 : Kâdû b.Mu'ârik al-Mâwaṭî, 2e éd., 166 ; al-Mâriṭî. Le nom n'est ni dans Ibn Khaldûn, II, 523-4, ni dans Ibn al-Athîr, ni dans Maqrîzî, ni dans Ibn Ḥamâdo. Il est par contre dans Yaḥyâ b.Sa'îd, p. 760, sous la forme 'Abdallâh al-Mâwaṭânî.

(3) Tous les textes historiques parlent d'un emprisonnement du Mahdî et de Qâ'im par le Midrâride, soit d'emblée, soit après une lettre de Ziyâdat Allâh : Yaḥyâ b.Sa'îd, 753, *cf.* 755 ; Ibn 'Idhârî, 150, 151, 294, 2e éd., 152, 153, 282 (*wa-kânâ maḥbûsaini fî ghurfatin 'inda Miryam b.Midrâr*, 151 selon la coutume bien connue de préposer des femmes à la garde des prisonniers politiques et dont on a de nombreux exemples sous le règne de Muqtadir) ; Ibn Ḥamâdo, 7 ; Ibn al-Athîr, tr. 290, 292, *cf.* 300 où il est séparé de Qâ'im ; *Istibṣâr*, tr. Fagnan, 14 ; Ibn Khaldûn, II, 517 ; Ibn Khallikân, I, 342 ; Maqrîzî, *Muqaffâ*, 69-70 d'après Ibn Chaddâd, même source que Ibn al-Athîr, *Khiṭaṭ*, I, 350, 22, *Itti'âẓ al-ḥunafâ'*, 34-8. *Cf.* Sacy, p. CCLXV et CCLXXIII et Wüstenfeld, 19. Mais il apparaît aussi bien de la *Sîrat Ja'far* que de *Iftitâḥ ad-da'wa* qu'ils n'ont pas été en prison à proprement parler. Ils furent surveillés, mais non privés de leur liberté ; seule la domesticité fut en partie emprisonnée. Voir plus loin la traduction du passage de *Iftitâḥ*. Sur l'épisode de Sijilmâsa dans *Istibṣâr*, voir Appendice n° II.

sur nous que s'exerça sa violence : chaque jour il nous soumettait au supplice du fouet. Abû Ya'qûb le majordome fit des aveux au bout de quelques jours.

123 Je me rappelle que je dis à Abû Ya'qûb, le jour où il fit des aveux après que nous eûmes été ramenés à la prison, en le souffletant : « O fils d'incirconcise, pourquoi as-tu fait des aveux ? » — « Ami, me répondit-il, par Dieu, (c'est à cause) des douleurs que me causait le fouet. » — Aucun des autres ne fut aussi torturé que moi, parce qu'ils firent des aveux, tandis que je n'avouai rien. Pour Ṭayyib, il ne leur déclara rien et il se borna à dire après les longues tortures qui nous furent infligées : « Si vous croyez vrai ce que l'on raconte à notre sujet, tuez-nous et délivrez-nous des tortures que nous subissons. » Quant à moi, ils ne trouvèrent aucun moyen (de m'amener à des aveux) et ce fut ce qui augmenta leur colère. Ils me frappèrent du fouet, ils m'enfoncèrent des pointes de bois sous les ongles (1), tant était violente leur colère, pour me forcer à avouer, mais, grâce à Dieu, je restai ferme. Je sais, par Dieu, que j'eus soif pendant un jour dans la prison et que le porteur d'eau qui nous versait l'eau ne vint pas. J'appelai le gardien et je lui demandai à boire environ cent fois. La seule réponse qu'il me fit fut qu'il jeta sur moi un pilon de fer qui me brisa les dents et que je bus le sang qui coulait dans ma bouche. Ils furent si furieux contre nous qu'ils nous enfermèrent dans les cabinets de la prison et que nous (devions) pour dormir, tellement le lieu où nous étions était étroit, mettre nos joues sur la marche des cabinets *(marqât al-khalâ')*, jusqu'au jour où Dieu nous délivra.

Abû 'Abdallâh conquit l'Ifrîqiya en 296. Il y resta environ trois mois jusqu'à ce qu'il eût institué des règlements d'administration et tranquillisé (2) les habitants. Puis, il quitta ce pays et marcha sur Sijilmâsa pour aller chercher le Mahdî. Il laissa à sa place en Ifrîqiya Abû Zakî Tammâm b. Mu'ârik Asjânî Nâ'ilî (3) et Moḥammed b. Aḥmed b. Zakariyyâ' Abû 'l-'Abbâs son frère (4). Ja'far b. 'Obaid (5) arriva à Raqqâda

(1) *Wa-ḍarabû fî aẓfârî bi'l-qaḍîb.*

(2) Au lieu de *amara 'r-ra'iyya*, il faut sans doute lire *ammana*, assurer la sécurité, accorder l'amân.

(3) *Cf.* Ibn 'Idhârî, 150 : al-Ajâbî, 2e éd., 152 : al-Ajjânî ; Ibn al-Athîr, tr. 300 et 305-6, simplement Abû Zakî ; Ibn Khaldûn, II, 513, 520 : chef des Ajjâna (sur cette tribu berbère, voir I, 174 : Addjana, le père des Zenata) ; Ibn Ḥamado, 9/21 où il manque un *et*.

(4) Voir plus haut, n. 36 et les auteurs cités dans la note précédente.

(5) On a vu plus haut, p. 110 du texte, que Ja'far b. 'Obeid appelé Abû Aḥmed Ṣu'lûk, un des chambellans du Mahdî, avait été laissé à Salamiyya pour garder le harem, p. 111 qu'il avait quitté Salamiyya avant l'entrée du « Qarmaṭe » dans cette ville. C'est le Abû Aḥmed Ja'far b. 'Obeid de Ibn 'Idhârî, 158, 2e éd. 159, trad. 220.

avec le harem avant que n'y entrât notre Seigneur le Mahdî, ou après son arrivée. Le doute vient de l'esclave de notre Seigneur, en raison du long temps qui s'est écoulé depuis le moment où il a entendu le récit (1).

Ja'far dit : Abû 'Abdallâh Ḥusain b. Aḥmed se dirigea vers Sijilmâsa avec une armée considérable accompagné du nommé Abû 'l-Qâsim Muṭṭalibî. Le Mahdî avait écrit à Abû 'Abdallâh pour lui recommander le Muṭṭalibî, et lui ordonner de le prendre sous sa sauvegarde et sa protection et de le traiter avec une extrême bonté, l'exempter de la dîme et du kharâj ainsi que de toutes charges sur ses domaines, d'accorder un haut rang à lui et à son fils, de les honorer tous deux, de les attacher particulièrement à sa personne et de prendre le fils avec lui quand il partirait pour Sijilmâsa. Il lui disait aussi de recommander à celui qui le remplacerait en Ifrîqiya de prendre soin du père comme il le lui avait recom-
124 mandé à lui-même. /Abû 'Abdallâh emmena donc son fils Abû 'l-Qâsim avec lui à Sijilmâsa après s'être conformé à toutes les prescriptions que lui avait envoyées le Mahdî.

Quand Abû 'Abdallâh, dit Ja'far, arriva à Sijilmâsa, il (ne) commença les hostilités contre la ville (qu')après avoir écrit à Alîsa' b. Midrâr, gouverneur de la ville, pour lui demander de lui envoyer le Mahdî et de garantir à celui-ci qu'il pourrait se retirer de sa ville par une entente amiable. Mais le gouverneur refusa et surveilla étroitement le Mahdî (2). Abû 'Abdallâh déclencha alors les hostilités contre la ville, devançant l'ennemi ; ses troupes entourèrent Sijilmâsa de toutes parts après de violents combats. Quand Alîsa' vit qu'il ne lui était pas possible de résister, il consulta ses familiers sur le moyen de se tirer d'affaires. L'un de ceux qu'il avait consultés lui dit : « Faites mettre à mort ceux sur lesquels vous avez des soupçons ; si ce sont leurs amis, vous aurez affaibli leur troupe, anéanti leur doctrine religieuse, brisé leur unanimité. » D'autres lui dirent : « Au contraire, traitez-les bien, car ils les empêcheront de vous faire du mal s'ils sont leurs amis, et vous récompenseront de votre bienveillance à leur égard. »

Ja'far dit : Un commerçant nommé Ibn Bisṭâm avait été aussi soupçonné de complicité. Car un certain nombre de marchands lui portaient

(1) Observation du rédacteur, évidemment.
(2) Notre traduction diffère ici quelque peu de la trad. angl. Sur les faits, *cf.* plus bas la traduction du passage de *Iftitâḥ*.

envie pour le bien-être dont il jouissait, tout en étant un méchant homme, et ils voulurent mettre fin à son bonheur et le faire périr. Ils vinrent en groupe trouver Alîsa' et lui dirent : « L'homme que recherche l'autorité *(as-sulṭân)*, ce n'est pas le maître de ceux que vous avez fait torturer, c'est celui-ci, Ibn Bisṭâm. Le gouverneur lui ordonna de rester confiné chez lui. Ce fut, dit Ja'far, ce qui le mit dans le doute au sujet du Mahdî et il s'abstint de nous faire davantage torturer.

Le récit retourne à la consultation d'Ibn Midrâr. Un de ses hommes de confiance, dont il suivait les avis, lui dit : « Les ennemis nous entourent de tous côtés ; nous ne pouvons leur résister. Si vous faites mettre à mort ces gens, ils vous tueront en retour et nous en même temps. La meilleure solution pour vous et pour nous est de faire partir ces hommes l'un après l'autre vers eux. Quel que soit celui qui est leur chef, au moment où il sortira vers eux, leur attention sera détournée de vous et de nous, et nous trouverons de ce fait une occasion favorable pour fuir. De plus, une fois que leur chef sera arrivé auprès d'eux, ils n'auront ni lui ni eux d'autre préoccupation que celle de s'en retourner en Ifrîqiya, par crainte que Ziyâdat Allâh b. al-Aghlab, qui s'est enfui devant eux, n'apprenne qu'ils ont quitté l'Ifrîqiya pour Sijilmâsa et n'y revienne, enhardi par la grande distance qui sépare les deux pays, et que, ayant rassemblé les Arabes [1] et fortifié par eux, il ne rende la situation difficile pour ses ennemis. Une fois qu'ils seront partis de notre ville avec leur maître, nous y reviendrons. »

125 Ils s'entendirent donc pour faire sortir Ibn Bisṭâm le marchand, que les autres marchands avaient calomnié, et l'envoyèrent à Abû 'Abdallâh. Lorsque ce dernier le vit, il mit pied à terre et s'avança vers lui, supposant qu'il était le Mahdî. Ibn Bisṭâm voyant Abû 'Abdallâh descendre de cheval, en fit autant. Abû 'Abdallâh, voyant que l'autre avait mis pied à terre parce qu'il était lui-même descendu de cheval, remonta à cheval et ne fit plus attention à lui. Il appela Abû 'l-Qâsim Muṭṭalibî et lui dit : « Reste à ma droite et ne me quitte pas, car c'est pour cela que l'Imâm t'a envoyé avec moi. Si tu avais été à mes côtés, je n'aurais pas mis pied à terre devant un homme qui est comme tous les autres. » — En effet, dit Ja'far, Abû 'Abdallâh n'avait jamais vu le Mahdî, comme nous

(1) Noter l'opposition Arabes (avec Aghlabides), Berbères (avec Fâṭimides).

l'avons dit au début et ne le connaissait pas. Il était venu sur l'ordre d'Abû 'l-Qâsim maître du Yémen qui avait envoyé avec lui un Yéménite appelé Abû 'l-Malâḥif (1), il avait rencontré les Kotâmites à la Mekke et était parti avec eux pour l'Egypte. Ils eurent avec lui des aventures dans leur voyage vers le Maghrib qu'il serait trop long de raconter et que le cadi No'mân a racontées dans le livre qu'il a composé sur les « Débuts de la dynastie ṭâlibite ». Il resta au pays des Kotâma jusqu'à ce qu'il fût venu à bout de son entreprise, et il n'avait pas encore vu le Mahdî de ses propres yeux. C'est pourquoi le Mahdî lui avait ordonné d'amener avec lui le Muṭṭalibî, pour qu'il lui montrât le Mahdî, car il l'avait vu avec son père au moment où il était avec lui à Sijilmâsa et où le Mahdî avait reçu son serment.

Le récit retourne à l'aventure d'Ibn Bisṭâm et Abû 'Abdallâh. Ibn Bisṭâm se tint à l'étrier d'Abû 'Abdallâh, l'invitant à faire la conquête de la ville et lui faisant connaître que le Mahdî et Qâ'im étaient l'un et l'autre en bonne santé. Ja'far dit : Quand le siège devint plus rigoureux pour les habitants de Sijilmâsa et que leur émir vit que les ennemis ne faisaient pas attention à Ibn Bisṭâm, il envoya au Mahdî un cheval bai et lui dit : « Sortez de la ville et allez vers cet homme, s'il est votre compagnon. » Le Mahdî partit dans le costume qu'il avait quand il se tenait chez lui : il portait un vêtement de *dâbiqî*, une tunique de Yathrib, il avait sur la tête un turban fait de toile fine de Chaṭâ qui lui couvrait à la fois la tête et les épaules (2), et aux pieds des sandales arabes. Quand il partit de Sijilmâsa et arriva à l'endroit où il apparaissait distinctement à celui qui le considérait, Ibn al-Muṭṭalibî dit à Abû 'Abdallâh : « Voilà mon Seigneur et ton Seigneur et celui de tous les hommes. » Alors Abû 'Abdallâh descendit de son cheval ainsi qu'Ibn al-Muṭṭalibî et toute

(1) Ce personnage est également mentionné dans le récit d'Ibn al-Athîr, tr. p. 281 ('Abdallâh b.Abî 'l-Malâḥif), mais non dans Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, II, 11 sq., dont le récit est cependant semblable à celui d'Ibn al-Athîr. Il l'est également dans Sacy, *Vie de Hakem*, p. CCLVII, qui emprunte sans doute ce détail à Baibars Manṣûrî, tributaire d'Ibn al-Athîr.

(2) *'Alaihi thaub dabîqî wa-ghilâla Yathrib wa-'alâ ra'sih mindîl 'araḍî chaṭâwî* (texte *saṭawî*) *qad jallalahu 'alâ ra'sih wa-katifaih.* La toile de lin de Dabîq en Basse-Egypte est bien connue (*cf.* Ibn Ḥauqal, 101 sq. ; Muqaddasî, 54, 193 ; Yâqût, II, 546, 548 ; Mez, *Renaissance*, 432). Le mot *mindîl* désigne très fréquemment le turban chez les Fâṭimides en Egypte (Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, I, 448, 5, 449, 17, etc. ; Qalqachandî, *Ṣubḥ*, III, 505, 521, etc. ; Abû Sâlih, *Churches and Monasteries of Egypt*, f° 24 b (*mutawwaj bi-mindîl al-jauhar*) ; Inostrantsev, *Sortie solennelle des califes fatimides*, pp. 26, 65. Le mot *'araḍî* désigne tantôt une écharpe, une ceinture, une bande servant à lier, tantôt (Dozy, II, 113) une pièce de toile servant à former le turban : Inostrantsev, 106 sq. Chaṭâ, près Damiette, où il y avait un Dâr aṭ-Ṭirâz, fabriquait des étoffes connues : *cf.* Wiet, EI, IV, 347, sous Shatâ.

l'armée mit pied à terre. Abû 'Abdallâh se prosterna [1] et les soldats se prosternèrent avec lui. Il se mit à courir [2] et les soldats en firent autant derrière lui. Il s'avança ainsi en se prosternant suivi de ses soldats qui s'avançaient et se prosternaient également jusqu'au moment où il tomba aux pieds du cheval du Mahdî. Puis, il releva la tête et baisa
126 l'étrier / du Mahdî, la gorge étranglée par les sanglots. Le Mahdî mit la main sur la tête d'Abû 'Abdallâh et approcha de lui son visage et lui dit : « Réjouis-toi de cet heureux événement, ô Ḥusain ! » Abû 'Abdallâh éclata en larmes et ne put faire la moindre réponse, tant il était pénétré de crainte respectueuse pour le Mahdî et de joie de le voir. Le Mahdî lui dit, tandis qu'il souriait, louant Dieu et le remerciant : « Amène ton cheval, ô Ḥusain ! » — Ce jour-là, dit Ja'far, Abû 'Abdallâh montait un cheval gris. Il se hâta de courir vers son cheval, le prit de la main d'un *ghulâm*, l'amena à la main vers le Mahdî et le plaça juste à côté du cheval que montait le Mahdî. Celui-ci engagea le pied dans l'étrier du cheval d'Abû 'Abdallâh, se mit en selle et tourna la tête du cheval en direction de la ville. Ja'far dit : Voici ce que m'a raconté Abû 'l-Qâsim b. Al-Muṭṭalibî, car j'étais dans la prison et je n'ai pas vu cela de mes propres yeux. Au moment où tout le monde était occupé à saluer le Mahdî et se pressait pour le voir, le saluer et se réjouir de sa présence, Alîsa' b. Midrâr sortit furtivement de la ville avec ses compagnons et s'enfuit vers le désert en direction du pays des Ṣanhâja des Infidèles, qui habitent à l'intérieur du Maghrib, et qui sont la souche *(aṣl)* ces Ṣanhâja des Musulmans auxquels appartiennent Zîrî et ses descendants [3].

Ja'far dit : Le Mahdî ordonna à Abû 'Abdallâh de s'emparer de la ville [4] et celui-ci dit aux troupes : Allez, et prenez-la ! Il avait à peine fini de parler que les troupes envahirent la ville de toutes parts et s'en emparèrent sur le champ. Elle fut mise au pillage. La porte de notre prison fut forcée et nous fûmes dévalisés ainsi que tous les autres pri-

(1) Litt. il baisa la terre. Sur toutes les marques de respect indiquées dans ce paragraphe, je renvoie à mon article de Byzantion. Malgré les explications subtiles du cadi No'man dans son *Kitâb al-himma* (ch. 8 : *Dhikr al-âdâb fi 's-salâm 'alâ 'l-a'imma...*, pp. 104-109) qui veut établir une différence très nette entre le *taqbîl al-arḍ* et le *sujûd*, il s'agit bien à l'origine des honneurs divins rendus par les Orientaux au souverain conçu comme un Dieu ou un représentant de la divinité.

(2) Lire *'add* au lieu de *ghadâ*.

(3) Gouverneurs d'Ifriqiya pour les Fâṭimides d'Egypte, puis princes indépendants. Je ne sais si cette distinction à l'intérieur des Ṣanhâja correspond à celle d'Ibn Khaldûn (première race à laquelle appartiennent les Zirides, et deuxième race). Voir EI, s.v.

(4) A partir d'ici le récit est différent des relations traditionnelles.

sonniers. Le Mahdî ordonna à Abû 'Abdallâh de rechercher Qâ'im et lui dit d'envoyer à la prison des gens pour en délivrer ses esclaves et inviter ceux-ci à indiquer à ses messagers l'endroit où se trouvait Qâ'im.

Lorsque la porte de la prison eut été forcée et que nous eûmes été dévalisés et mis à nu, nous sortîmes et nous tournâmes dans les rues et avenues de la ville [1], n'ayant aucun vêtement sur nous. Mais Ṭayyib trouva un burnous blanc usé, que nous nous partageâmes. Tous deux, avec Abû Ya'qûb le majordome, nous montâmes sur la terrasse d'une maison pour voir les troupes des Kotâma parcourir la ville. Ils nous avaient cherchés dans la prison et, ne nous ayant pas trouvés, ils étaient embarrassés, ne sachant pas où nous étions, et ils ne nous connaissaient pas, de façon à nous prendre avec eux pour se faire indiquer l'endroit où était Qâ'im. Ṭayyib me dit : « Par Dieu, à mon avis, si ces groupes d'hommes vont et viennent ainsi, c'est à la recherche de notre Seigneur
127 Abû 'l-Qâsim, et je crois qu'il ne s'est/ pas encore réuni à son père. Viens, que nous les interrogions ! » Nous nous approchâmes d'un groupe et nous leur dîmes : « Frères, nous sommes les esclaves de notre Seigneur le Mahdî, qui avons subi la prison et la torture. Si notre Seigneur le Mahdî ne s'est pas encore réuni à notre Seigneur Abû 'l-Qâsim, et s'il vous a envoyé à sa recherche, nous savons l'endroit où il se trouve. Prenez-nous avec vous, nous vous indiquerons le lieu. » A ces mots, ils se précipitèrent vers nous et nous donnèrent, à chacun de nous trois, un vêtement et un turban et nous firent monter sur des chevaux. Nous allâmes avec eux jusqu'à la porte de la maison dans laquelle était l'Imâm Abû 'l-Qâsim. Nous appelâmes Muslim et Ṣandal, mais aucun d'eux ne répondit. Ṣandal, quand le Mahdî était parti vers Abû 'Abdallâh, était venu à notre prison et nous avait avertis que le Mahdî était parti. Nous lui avions dit de se hâter d'aller trouver Qâ'im, de l'informer et de rester près de lui. Il y était parti et il était ce jour-là avec Muslim et Qâ'im, dans la maison où résidait ce dernier. Après être restés un long temps à la porte de la maison à appeler Muslim et Ṣandal dont aucun ne nous répondait, nous eûmes peur que les Kotâmites ne supposâssent que nous étions des menteurs et ne nous tuâssent. J'appelai (encore) et Ṭayyib appela aussi : « Seigneur, ô Abû 'l-Qâsim, ouvrez-nous la porte et venez vers nous. Nous sommes

(1) On voit par là que Sijilmâsa était alors une ville importante ; *cf.* EI.

vos esclaves, et voici les Kotâma vos amis. Dieu a donné la victoire à notre Seigneur le Mahdî et il a accompli pour vous la promesse qu'il vous avait faite. Notre Seigneur le Mahdî est sur son cheval à votre recherche depuis aujourd'hui. Sortez et venez vers nous ! »

Quand il entendit mes paroles, (il me reconnut, mais) il eut des doutes sur la voix de Ṭayyib. Il me dit « O Ja'far ! est-ce que Ṭayyib est avec toi ? » — « Oui, Seigneur ! ouvrez la porte ! » — Les Kotâmites, entendant sa voix, n'attendirent pas qu'il eût ouvert la porte, mais sautèrent sur les murs, enfoncèrent la porte, se jetèrent sur Qâ'im et l'emportèrent sur leurs têtes, firent avancer le meilleur cheval qu'ils avaient, le firent monter et partirent avec lui, nous laissant dans l'embarras. De trois que nous étions, nous étions maintenant passés à cinq : Ṭayyib, Abû Ya'qûb, Muslim, Ṣandal et moi. Je dis : « Qu'allons-nous faire ? » — « Allons au camp ! » dirent les autres. Mais je leur fis observer : « Si nous partons, nous ne sommes pas sûrs que des gens simples de l'armée *(aṭrâf al-'askar)* ne se jetteront pas sur nous, supposant que nous sommes des ennemis, car ils n'entendent pas l'arabe (1), ils ne nous connaissent pas et ne savent pas que nous sommes les esclaves du Mahdî. Si nous nous faisons connaître, il est à craindre qu'ils ne nous considèrent comme des menteurs et ne nous tuent. Revenons plutôt à la maison où était le Mahdî, car quand il verra Qâ'im, il n'aura plus d'autre préoccupation que de nous chercher, et il comprendra qu'on ne nous trouvera pas ailleurs que dans cette maison, à cause de ce qu'il y a laissé. »

128 Les Kotâma avaient pillé toute la ville hormis la maison dans laquelle habitait le Mahdî et celle dans laquelle était Qâ'im, car Dieu avait fait qu'ils n'avaient pas vu les deux maisons. Ṣandal dit : « Si vous êtes décidés, prenons les bagages qui sont dans la maison de notre Seigneur Abû 'l-Qâsim et emportons-les dans la maison de notre Seigneur le Mahdî, afin que tous les bagages soient réunis au même endroit. » Nous les prîmes et arrivâmes à la maison. Ṣandal, au moment où il était venu vers nous à la prison (2), nous avait dit que notre Seigneur le Mahdî lui avait ordonné, avant son départ de la maison vers Abû 'Abdallâh, de jeter dans les caves qui étaient dans la maison tous les vêtements, tapis, meubles et biens lui appartenant, et qu'il se tenait près de lui pendant ce travail.

(1) *Ghutm*, pl. de *aghtam*, proprement qui parle l'arabe de façon barbare et inintelligible.
(2) *Cf.* texte, p. 127.

« C'est vers le moment où j'eus tout jeté dans la cave et fermé la porte, dit-il, qu'était arrivé le messager d'Alîsa' lui disant de se rendre auprès d'Abû 'Abdallâh. » Nous étions assis dans le vestibule de la maison du Mahdî, dit Ja'far, et beaucoup de gens de Sijilmâsa, hommes, femmes et enfants, vêtus de haillons et de nattes, blessés ou valides, s'étaient réfugiés auprès de nous et imploraient notre protection, craignant pour leur vie. Nous restâmes ainsi dans la maison jusqu'à ce que se fût écoulé le premier tiers de la nuit. Alors, nous entendîmes du bruit et des cris confus et le son des sabots des chevaux sur le sol, et nous vîmes soudain une troupe nombreuse d'environ cent cavaliers, portant des torches, qui s'approchaient de la maison, accompagnés de gens de Sijilmâsa qui les guidaient vers nous.

Notre Seigneur le Mahdî nous recherchait en effet depuis le moment où Qâ'im était arrivé vers lui, et Abû 'Abdallâh avait continuellement envoyé des gens à notre recherche, groupe après groupe. On nous chercha dans la maison où nous étions allés à la recherche de Qâ'im, au moment où celui-ci partit vers le Mahdî. Et personne des habitants de Sijilmâsa ne savait où nous étions pour le leur indiquer, puisque eux mêmes étaient en quête de nous. Ils allaient et revenaient auprès d'Abû 'Abdallâh et disaient : « Nous n'avons trouvé personne. » Le Mahdî dit alors : « Ordonne-leur de demander aux gens de Sijilmâsa de leur indiquer la maison dans laquelle j'habitais, car ils les y trouveront. » Ils retournèrent et interrogèrent les habitants de Sijilmâsa sur la maison dans laquelle résidait le Mahdî et ils la leur indiquèrent.

Lorsque nous vîmes la troupe s'approcher de la maison, nous allâmes au devant d'eux et nous vîmes avec eux un eunuque slave ; nous nous aperçûmes qu'ils avaient beaucoup de considération pour lui et lui demandaient ses ordres. C'était un *ghulâm* d'Abû 'Abdallâh qu'il venait d'offrir
129 le jour même au Mahdî, Buchrâ (1), connu sous le nom de Ikjânî ; Abû 'Abdallâh l'avait acheté à Ikjân, / l'endroit où il s'était installé dans le pays des Kotâma quand il vint pour la première fois dans ce pays (2).

(1) Ce nom manque dans la traduction anglaise. Il s'agit vraisemblablement du personnage dont il est question dans Ibn al-Athîr, pp.326-327, comme commandant d'un corps opérant contre Abû Yazîd. Il est mentionné aussi (*cf.* la note de Fagnan), dans la *Riḥla* de Tijânî et dans le *Kitâb al-Mu'nis* d'Ibn Abî Dînâr Qairawânî.

(2) Inkijân dans Wüstenfeld, 9, d'après Ibn Zâfir ; Ikdjân dans Ibn Khaldûn, Berbères, II, 512, 514, de même dans Ibn Ḥamâdo, 7. *Cf.* Yâqût, I, 393. D'après l'éditeur d'Ibn Ḥamâdo, Inkijân est l'actuel Kherbet el-Kelâb au nord de Sétif, à 1 km. nord de Chevreul. Le nom se trouve sous la forme Ikijâ dans Muqaddasî, 56, 218, 241.

Ils descendirent de leurs montures près de nous et nous embrassèrent dans le vestibule de la maison. L'eunuque entra avec nous dans la maison, et (le reste du) groupe s'assit dans le vestibule. Buchrâ nous demanda nos noms et nous nous nommâmes. Nous lui demandâmes son nom qu'il nous fit connaître en nous disant : « Je suis devenu, loué soit Dieu, l'un des vôtres, parce que mon Seigneur le Chef *(Maulâya as-Sayyid)*, — c'est ainsi qu'il appelait Abû 'Abdallâh au pays des Kotâma —, m'a donné à notre Seigneur le Mahdî. »

Puis, nous sortîmes de la maison tout ce qu'elle contenait de biens, bagages, meubles et objets d'équipement et nous le chargeâmes sur les bêtes de somme. On nous amena autant de chevaux que nous étions, nous les montâmes, nous partîmes et nous arrivâmes au camp. Nous y trouvâmes Abû 'Abdallâh sur son cheval qui nous attendait. Le Mahdî avait ordonné à Abû 'Abdallâh, après être descendu dans la tente que ce dernier avait fait dresser pour lui et dans laquelle il ne s'était pas installé avant d'avoir vu Qâ'im, — ce ne fut qu'une fois qu'il l'eut vu qu'il descendit dans cette tente —, de rester en selle tant que nous ne serions pas arrivés vers lui, tous tant que nous étions. Quand Abû 'Abdallâh nous eut vus, il descendit de cheval, nous mîmes pied à terre devant lui et il nous embrassa un à un tandis que Buchrâ nous présentait et disait le nom de chacun de nous.

Pour moi, il me conjura, sur la tête de notre Seigneur le Mahdî, de le laisser faire avec moi ce qu'il désirait, et j'acceptai. Alors, il me découvrit le dos, et baisa mes blessures. Il me prit les deux mains et baisa mes ongles, ainsi que mes yeux. Il baisa aussi le dos de Ṭayyib et ses yeux, mais d'Abû Ya'qûb, il ne baisa rien. Il nous mena à la tente où étaient le Mahdî et Qâ'im. Je vis Qâ'im à la porte de la tente, qui nous attendait, semblable à une lune. Quand il nous aperçut, il se réjouit de notre arrivée, nous fit un sourire et entra avec nous chez le Mahdî.

Ja'far dit : Nous vîmes le Mahdî assis sur son trône au milieu de la tente, semblable à un soleil resplendissant d'éclat et de beauté. Nous baisâmes la terre en pleurant, tandis qu'il souriait et se prosternait devant Dieu, le louant, le remerciant et le glorifiant, — que Son nom soit béni ! — Puis il dit à Ṣandal : « Apporte les deux robes d'honneur que j'ai fait mettre de côté dans tel ballot. » Il les apporta, le Mahdî en revêtit une et
130 Qâ'im l'autre. Puis, il commanda de lui apporter les vêtements et les

sabres qu'il avait fait mettre à part. Il m'appela alors et, après avoir de sa propre main revêtu Abû 'Abdallâh d'une robe d'honneur, l'avoir de même enturbanné et ceint d'un sabre, il me fit le même honneur. Il me revêtit d'un vêtement à l'intérieur duquel était un autre de *dabîqî*, me remit un turban, des culottes et des bottes et me ceignit d'un sabre. Il donna à Ṭayyib les mêmes vêtements qu'à moi et le ceignit aussi d'un sabre. Il fit de même pour Muslim, Ṣandal et Abû Ya'qûb et ceignit ce dernier d'un sabre ainsi que Ṣandal. Il avait préparé tout cela pour nous dès avant le jour où nous partîmes de Salamiyya. Puis, il ordonna à Abû 'Abdallâh de faire dresser pour lui une vaste tente. Il obéit et y fit placer des tapis précieux pour le Mahdî.

Le Mahdî ordonna à Abû 'Abdallâh de prescrire aux membres de l'armée de venir le saluer le lendemain matin dans l'ordre de leurs rangs et dignités et de lui faire connaître chacun. Abû 'Abdallâh dit : « Seigneur, parmi les troupes, il y a des gens d'esprit grossier ; ils attendent impatiemment de voir la face de notre Seigneur le Mahdî. Que Notre Seigneur ordonne à celui qu'il voudra de ses esclaves de se tenir hors de l'auvent (1) de la tente. Je me tiendrai moi-même à la tête des troupes et je ferai avancer ceux qui méritent d'être présentés les premiers dix par dix ; je les confierai à ce serviteur (2), et il les fera avancer pour saluer notre Seigneur, puis ils s'en retourneront. Lorsque les missionnaires, puis les chefs de corps auront terminé, je ferai avancer ceux qui sont au dessous d'eux cinquante par cinquante, puis cent par cent, puis cinq cent par cinq cent, puis je ferai défiler le reste de l'armée en procession solennelle (*mawâkib*) devant notre Seigneur, jusqu'à ce que tous aient pu regarder la face de notre Seigneur et aient complètement achevé de le saluer.

Voici l'homme qu'il te faut, dit le Mahdî, et il me désigna. Le lendemain, dit Ja'far, le Mahdî s'assit sur le trône qui lui avait été dressé sous l'auvent de la tente. On eût dit que le soleil se levait de son visage. Qâ'im se tint debout à sa droite, ceint de son sabre, touchant le trône, semblable à la lune dans son plein. Ṭayyib se tint à la droite du trône au dessous de Qâ'im, à une distance de deux pas. A la gauche du trône était Muslim ; entre lui et le trône, il y avait une distance de deux pas. Au dessous de lui étaient Abû Ya'qûb, Buchrâ et Ṣandal à droite et à gauche du trône

(1) *Khârij as-samâ'*. *Samâ'* désigne une tente à péristyle.
(2) Celui qui se tiendra en avant de la tente.

tenant chacun à la main un éventail-chasse-mouches (1), qu'ils agitaient au dessus de la tête du Mahdî. Ja'far dit : J'étais à l'entrée de l'auvent de la tente, debout (appuyé) sur mon sabre (2). Quant à Abû 'Abdallâh, il y avait entre lui et la tente un intervalle de deux cent coudées et il avait avec lui mille huissiers *(bawwâb)*, qui se tenaient debout sur deux rangs. Il appelait par leurs noms les missionnaires et les chefs de corps, les faisant avancer dix par dix. Toutes les fois qu'il y en avait dix d'entre eux réunis, il leur disait : « Marchez doucement jusqu'au chambellan
131 *(ḥâjib)*, qui se tient à l'entrée de l'auvent, et conformez-vous exactement /
à ce qu'il vous prescrira pour saluer notre Seigneur et invoquer Dieu en sa faveur. Et quand il vous fera signe de vous en retourner, vous vous en irez. » C'est à partir de ce jour, dit Ja'far, que je fus appelé *ḥâjib*. Je les faisais avancer dix par dix, et je fus le premier à présenter mes hommages au Mahdî quand le califat lui échut (3). Ils continuèrent à le saluer et à invoquer Dieu pour lui, et lui leur donnait sa bénédiction, les remerciant de leur zèle, et leur faisant connaître la belle récompense que Dieu leur avait promise dans ce monde et dans l'autre.

Ja'far dit : (Cette cérémonie) dura tout le jour. Puis, le Mahdî resta encore trois jours à siéger pour recevoir le salut des officiers et des soldats *(la-hum wa'l-'asâkir)* (4). Nous étions occupés à cela quand la nouvelle

(1) C'est sans doute la première mention pour les Fâṭimides de cet objet qui devait devenir un insigne de souveraineté. Voir Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, I, 449, 34, 473, 16-17 ; Qalqachandî, III, 474 ; *cf.* Inostrantsev, *op. cit.*, p. 86. C'est peut-être ici une anticipation.

(2) C'est l'attitude souvent décrite des subordonnés, fonctionnaires de sabre, devant le souverain, et qui semble remonter à la Perse. Dans la grande sculpture rupestre de Naqch i-Rustam qui représente l'hommage à Bahrâm de personnages qui lui sont amenés, on voit entre eux et le roi un général perse debout, les mains appuyées sur son sabre : Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 1re éd., p. 225. Châbuchtî (Sachau, *Einzelausgabe vom Klosterbuch des Sabustî*, p. 28) nous montre 'Obeidallâh b.'Abdallâh b.Ṭâhir prononçant l'éloge funèbre de son frère Sulaimân en 266, appuyé sur son sabre. Lors de l'entrevue de 333 entre le calife Muttaqî et l'Ikhchîd d'Egypte, celui-ci *kâna yaqifu baina yadai-hi 'alâ saifi-hi* : Ibn Sa'îd, *Mughrib*, éd. Tallqvist, p. 40. Dans la pièce de Mutanabbî décrivant une scène d'hommage représentée sur la tente de Saif ad-Daula, on voit « les rois » *(mulûk) qabâ'i'uhâ taḥta 'l-marâfiqi haibatan*, et l'expression est glosée par : *Qâmû 'indahu muttaki'îna 'alâ qabâ'i'i suyûfihim* : Mutanabbî, éd. Barqûqî, II, 239. Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, I, 386, 33, montre le vizir fâṭimite parlant au calife *munḥaniyan 'alâ saifihi*.

(3) Evidemment plus tard, à Raqqâda.

(4) Cette scène de revue par le Mahdî assis sur un trône, avec présentation des dignitaires et officiers par groupes dont le nombre croît à mesure que décroît leur rang, et qui rappelle un peu l'introduction des dignitaires devant l'empereur à Byzance, par *vela* (voir le *Livre des Cérémonies* de Constantin Porphyrogénète) trahit un cérémonial compliqué et parfaitement élaboré dont il semble difficile qu'Abû 'Abdallâh ait imaginé tous les détails dès Sijilmâsa. Il s'agit probablement de la projection dans le passé d'un état de choses postérieur qui s'est peut-être créé seulement à Raqqâda ou plutôt Mahdiyya et développé en Egypte. Le fait que, un peu plus bas, Mohammed Yamanî dit avoir entendu ce récit en Egypte après la mort de Ja'far, d'un tiers qui l'avait entendu de Ja'far, laisse penser que beaucoup de détails ont pu s'ajouter et s'agglomérer autour du noyau primitif au cours de ces différentes transmissions. La revue peut bien avoir eu lieu, mais elle a dû être beaucoup plus simple. Je renvoie pour le cérémonial fâṭimite à un article de « Byzantion ».

arriva de la capture d'Alîsa' b. Midrâr. Le Mahdî en éprouva une grande joie et le camp retentit des cris du *takbîr* (Allâh est grand !) et des acclamations. Quand il arriva, le Mahdî ordonna de le fustiger et de fustiger ceux qui étaient avec lui, et de les mettre à mort ensuite. Cependant pour Alîsa', Qâ'im intercéda pour lui auprès du Mahdî (1), qui lui accorda ce qu'il demandait, et il ne fut pas tué. Mais il ne vécut que quelques jours, car il avait été si violemment frappé qu'il ne pouvait plus ni boire ni manger, et il mourut. Il ne parla à personne. Que Dieu n'ait pas pitié de lui !

Puis le Mahdî partit avec une armée considérable, comme aucun roi avant lui n'en avait jamais rassemblée, et nous arrivâmes au pays des Kotâma. Je me souviens, dit Ja'far, que lorsque nous passâmes dans le pays des Ṣanhâja, et que nous fûmes près de l'endroit où fut construite (plus tard) la ville d'Achîr (2), il s'informa de la montagne des Ṣanhâja quand il la vit. On lui dit que c'était la montagne des Ṣanhâja et il nous dit : « Dans cette montagne, nous avons un trésor. »

Moḥammed b. Moḥammed Yamanî, rédacteur de ce livre, dit : Ainsi m'a rapporté, peu de temps après la mort de Ja'far dans la ville de Miṣr, quelqu'un qui a entendu cette histoire de (la bouche de) Ja'far, mais je ne l'ai pas entendue moi-même de lui.

Retour du récit au moment de l'arrivée du Mahdî au pays des Kotâma. Il prit l'argent qui avait été laissé en dépôt chez eux et partit pour l'Ifrîqiya en l'année 297. Tous les habitants de l'Ifrîqiya, Arabes et non-Arabes, notables et autres, sans exception, vinrent accueillir le Mahdî le jour où il fit son entrée en Ifrîqiya, sauf Muṭṭalibî et Merwarrûdhî (3), qui l'avaient rencontrés à Tâhert (4), à une distance de vingt jours de

(1) Voici encore un détail qui marque la place prééminente de Qâ'im. *Cf.* ce qui a été dit plus haut, n. 57.

(2) Bekrî, 126-127 ; *Istibṣâr*, 105. Cette place est sur le versant sud des monts du Titteri (Titeri) ; elle a été fondée entre 324 et 334 par Zîrî b. Manâd : *cf.* Ibn 'Idhârî, 224, 2e éd., 216, tr. 313. Voir la notice détaillée qu'a consacrée à cette place M. Ben Cheneb dans EI, I, 489-490. A la bibliographie, on peut ajouter les mentions des géographes arabes orientaux : Ibn Ḥauqal, 59, 62, 64 ; Muqaddasî, 56-57, 217-218, 221, 247. *Cf.* aussi G. Marçais, *Manuel d'Art Musulman*, I, 112 sur la mosquée d'Achîr.

(3) Il s'agit sans doute du cadi Abû Ja'far Moḥammed b. 'Ammâr ('Omar) al-Marwarrûdhî, qui semble avoir été déjà en Ifrîqiya à l'arrivée du Dâ'î, et qui appartenait au *jund* de Khurâsân. Nommé cadi de Kairouan par le Dâ'î en 296 /909, il fut destitué et mis à mort en 303. *Cf.* Ibn 'Idhârî, 149, 2e éd., 151 (Moḥammed b. 'Omar b. Yaḥyâ b. 'Abd al-A'lâ al-Marwazî), 175, 2e éd., 173 ; Ibn Ḥamâdo, 17 /32 ; Ibn Ẓâfir, fo 45 v. (Wüstenfeld, 70) ; Maqrîzî, *Muqaffâ*, 79 avec la note de Fagnan ; Abû 'l-'Arab, *Ṭabaqât*, p. 239, tr. 333-334. Il est sans doute le père du poète Aḥmed b. Moḥammed Marwarrûdhî souvent mentionné dans Ibn 'Idhârî, Ibn Ḥamâdo, Bekrî.

(4) Sur cette place bien connue, voir EI, IV, 640 s.v.

Kairouan. Certains notables comme les Ḥusainites et les Ja'farites (1), et ceux qui étaient connus à Kairouan pour leurs sentiments chî'ites l'accueillirent à Bâghâya, à six jours de Kairouan (2).

132 Ja'far dit : Quand le Mahdî arriva en Ifrîqiya, il accorda l'amân à tout le monde dans toutes les régions par une proclamation. Il l'accorda à 'Abdallâh b. al-Qadîm et à Ayyûb, lieutenant *(khalîfa)* de Ziyâdat Allâh à l'époque de l'entrée en Ifrîqiya d'Abû 'Abdallâh (3). Quand ils connurent cette proclamation, ils se montrèrent l'un et l'autre. Ayyûb était un des plus hauts fonctionnaires *(mutaṣarrifûn)* du gouvernement des Aghlabides. Le Mahdî honora 'Abdallâh b. al-Qadîm et lui rendit la direction de tous les *dîwân* et des finances. Il continua d'exercer ces fonctions jusqu'au jour où il entra dans une intrigue avec un traître des Kotâma, et finit par se suicider. Abû Ja'far Moḥammed Baghdâdî (4) était arrivé d'Espagne avant l'entrée du Mahdî en Ifrîqiya. Grâce à l'amabilité dont il fit preuve dans le service avec les fonctionnaires, il devint secrétaire dans l'administration (? : *fî'l-bait*) (5) jusqu'à l'arrivée du Mahdî. Mais celui-ci ne lui donna pas la direction des finances et des *dîwân* avant que ne lui eût été remise la direction de tout ce qui était sous l'autorité d'Ibn al-Qadîm. Par la suite, il arriva à gouverner l'état et à avoir la direction de toutes les affaires, petites et grandes.

Ja'far dit : La raison de la faveur qu'accorda à cet homme notre Seigneur le Mahdî était la suivante. Il était arrivé à Sijilmâsa en même temps

(1) Ceci prouve qu'il y avait de nombreux chérifs alides en Afrique du Nord.

(2) Cette place située à trois jours de Constantine au sud-ouest, au pied de l'Aurès, avait été enlevée par le Dâ'î aux Aghlabides en 294 : Ibn 'Idhârî, 139, 2e éd., 142. Le nom est vocalisé Bâghây dans Ibn Ḥauqal, 59, 66, Muqaddasî, 56, 217-218, 227, 247, Bâghâya dans Yâqût, I, 473, Bekrî, 277, *Istibṣâr*, 92, 103.

(3) Abû 'l-Qâsim 'Abdallâh b.al-Qadîm est mentionné par Ibn 'Idhârî sous 297 comme préposé au kharâj, 158, 2e éd., 159. Selon ce même auteur, il fut exécuté en 299 à Kairouan, 167, 2e éd., 167, parce qu'il fut accusé de sympathie pour le Dâ'î que 'Obeidallâh avait fait mettre à mort : *cf.* Ibn al-Athîr, 306 ; Ibn Khaldûn, II, 522 ; Maqrîzî, *Muqaffâ*, 74-75 ; voir aussi Wüstenfeld, 40 et 47. Remarquer la prudence et l'indifférence avec laquelle Ja'far raconte ces choses. — On ne trouve pas de personnage du nom d'Ayyûb dans l'entourage de Ziyâdat Allâh, et je ne vois pas à qui Ja'far fait ici allusion.

(4) Abû Ja'far Moḥammed b.Aḥmed b. Aḥmed b.Hârûn Baghdâdî est nommé en 298/910 chef du *Dîwân al-Kachf* dans Ibn 'Idhârî, pp. 161-162, 2e éd., p. 162-163. Voici les noms des différents fonctionnaires installés par le Mahdî, d'après Ibn 'Idhârî, 158, 2e éd., 159 (*cf.* Wüstenfeld, 40) : Chambellans, Abû 'l-Faḍl Ja'far b.'Alî, Abû Aḥmed Ja'far b.'Obeid, Abû 'l-Ḥasan Ṭayyib b. Ismâ'îl connu sous le nom de al-Ḥâḍin, Abû Sa'îd 'Othmân b. Sa'îd connu sous le nom de Muslim as-Sijilmâsî. — Secrétaire, Abû 'l-Yusr Ibrâhîm b. Moḥammed al-Baghdâdî ach-Chaibânî. — Directeur du Trésor, Abû Ja'far al-Khazarî (Jazarî). — Directeur de l'Impôt foncier, Abû 'l-Qâsim b.al-Qadîm. — Directeur de la Monnaie, Abû Bekr al-Failasûf connu sous le nom d'Ibn al-Qamûdî. — Directeur des Soldes, 'Abdûn b.Ḥubâsa. — Cadi de Raqqâda, Aflaj b.Hârûn al-Malûsî, de Kairouan, al-Marwazî (al-Marwarrûdhî). — Gouverneur de Kairouan, al-Ḥasan b.Abî Khinzîr. — Moḥammed b.Aḥmed Baghdâdî est mentionné plusieurs fois dans Ben Cheneb, *Ṭabaqât*, tr. pp. 255, 312, 326.

(5) *Fî 'l-bait.* Le sens de cette expression est obscur ; peut-être est-ce pour *bait al-mâl.*

que nous y arrivions. Il chercha à voir le Mahdî, le loua dans un poème et il reçut de lui des cadeaux pour ses louanges. Le Mahdî lui ordonna de rester avec lui et il le consultait quand il en avait besoin. Abû Ja'far Baghdâdî se rendait souvent auprès de lui et le louait. Un jour, le Mahdî lui demanda pourquoi il était parti de Baghdâd. Il lui apprit que 'Alî b. 'Îsâ (1) avait voulu le faire mettre à mort par jalousie, qu'il avait fui par crainte de lui et que les circonstances l'avaient amené dans ce pays. Le Mahdî le soumit à un examen, reconnut son intelligence et sa science, et trouva qu'il était un secrétaire parfait, comprenant bien les choses, s'exprimant clairement, d'un esprit ferme, qui ferait un excellent vizir. Il reçut son serment et lui ordonna de partir pour l'Espagne, lui disant : « Si mes esclaves et mes partisans ne devaient pas inéluctablement subir des épreuves, je ne te laisserais pas partir loin de moi ; c'est parce que je les redoute pour toi que je t'ordonne de te séparer de moi. Quand tu apprendras que le Dâ'î du pays des Kotâma a conquis l'Ifrîqiya, ne reste pas en Espagne et viens à Kairouan. » Il fit ce qu'il lui avait ordonné, et il jouit auprès du Mahdî, de Qâ'im et de Manṣûr d'une faveur que notre Seigneur n'ignore pas.

Ja'far dit : Abû Ja'far Jazarî et Ja'far le Ḥâjib connu sous le nom de
Ṣu°lûk, — c'est-à-dire le fils de mon oncle maternel, celui que j'appelais
133 mon frère —, arrivèrent avec le harem à la ville de Raqqâda, capitale
du royaume à cette époque, après que / le Mahdî y fut arrivé. Celui-ci
en éprouva une grande joie. Il s'installa sur le trône de l'empire *(sarîr al-mamlaka)* et Dieu lui fit accomplir sa promesse malgré les ennemis de sa foi et les ennemis de ses défenseurs. Louange à Dieu maître des mondes !

Ceci est ce qui est parvenu à l'esclave de notre Seigneur et Maître l'Emir des Croyants (2), — que Dieu répande Ses bénédictions sur lui, sur ses pères et sur ses fils, les purs ! —, du récit montrant comment le Mahdî billâh et Qâ'im bi-amr illâh, — que Dieu répande ses bénédictions sur lui et sur les imâms purs ! —, partirent de Salamiyya et arrivèrent à Raqqâda. Il l'a entendu de l'esclave de nos Seigneurs Ja'far b. 'Alî le Ḥâjib, — que Dieu l'ait en Sa miséricorde ! — après que l'esclave de notre Seigneur en eut oublié la plus grande partie en raison du long temps

(1) Le célèbre vizir de l'époque de Muqtadir. Je n'ai pas trouvé trace de l'épisode en question.
(2) Evidemment le calife al-'Azîz.

(qui s'est écoulé depuis les événements) et de la succession d'épreuves (qu'il a eu à subir). Que Dieu répande Ses bénédictions sur notre Seigneur, sur ses pères, et sur ses fils les purs et les nobles, et leur accorde le salut. Louange à Dieu en premier comme en dernier lieu, extérieurement et intérieurement. Que les bénédictions de Dieu soient sur le meilleur des Envoyés et sur le plus noble des successeurs de Moḥammed Son Prophète et son Elu, et sur 'Alî son légataire et sur les Imâms de la descendance de l'un et l'autre, et qu'il leur accorde le salut à profusion !

***

Cette autobiographie nous fait connaître un certain nombre de faits négligés par les historiens parce que trop peu importants pour la conception de l'histoire telle qu'ils la comprenaient, ou peut-être parce qu'ils ne les ont pas connus, et aussi des personnages divers qui ont tous joué un rôle dans la préparation du triomphe du Mahdî. Certains d'entre eux sont inconnus par ailleurs ou mentionnés si sporadiquement qu'on ne peut guère par les autres sources se faire une idée de leur action. Mais surtout, elle nous présente des personnages connus dans un cadre familier et vivant auquel nous ne sommes pas habitués, sous un jour nouveau, dans la réalité terre à terre de menus incidents, malgré l'atmosphère de mystère dans laquelle ils baignent.

La figure du Mahdî, prétendant traqué et pourtant extraordinairement tranquille, en ressort comme celle d'un maître un peu mystérieux, distant, hautain et hiératique malgré sa familiarité avec son entourage. On voudrait quelques renseignements de plussur l'organisation souterraine, si puissante et si compliquée, dont il tient tous les fils et qui fonctionne avec une si admirable régularité. Mais elle est partout présente et si solide que les trahisons les plus retentissantes ne l'ébranlent pas. Le Mahdî semble la posséder bien en mains, et dans sa longue odyssée, ni l'argent, ni les dévouements ne lui font défaut.

La manière dont est représenté Qâ'im est un peu énigmatique. C'est tout d'abord un enfant capricieux, et c'est encore un enfant jouant dans un jardin que nous voyons à Sijilmâsa. Mais à la fin, il fait déjà preuve d'un sens politique avisé, témoin la demande qu'il adresse au Mahdî au sujet du gouverneur. De certains passages, il semble se détacher comme une personnalité qui est quelque chose de plus que le fils d' 'Obeidallâh le Mahdî,

A Ramla, bien que petit enfant, il mange à la même table que le Mahdî et le préfet. Nous avons mentionné les doutes que fait naître le miracle qui lui est attribué à Sijilmâsa.

Le Dâ'î, qui, jusqu'à l'épisode de Sijilmâsa, est pour ainsi dire en dehors de l'histoire de Ja'far, apparaît néanmoins, par ce qui en est dit, comme un grand organisateur et chef politique, à qui l'enthousiasme et le dévouement aveugle pour son maître qu'il ne connaît pas, n'enlèvent rien de son sens des réalités et de son talent de gouvernement.

Mais on peut dire que le premier rôle est tenu par Ja'far, le fidèle chien de garde, toujours prêt à se dévouer et sur le dévouement duquel le Mahdî sait si bien pouvoir compter, qu'il le désigne lui-même comme bouc émissaire au gouverneur d'Egypte. C'est toujours lui qui est chargé des commissions, qu'elles soient insignifiantes comme lorsqu'il s'agit d'acheter un agneau ou des aubergines, ou plus délicates, comme lorsqu'il s'agit de trouver un coiffeur pour le Mahdî ou d'acheter des esclaves pour Qâ'im ou pour lui. Il est aux petits soins pour Qâ'im, il l'est aussi plus tard pour Mu'izz dont l'absence du harem, un jour de grande chaleur, éveille immédiatement son attention. Il est heureux et fier de souffrir pour son maître, dont il ignore les grands desseins, car ce sont choses qui dépassent son entendement, et d'être celui qui l'approche de plus près. Mais quel honneur en rejaillit sur lui, comme il est aimé de Qâ'im, comme il est considéré par le Dâ'î ! Il le dit sans fard, avec simplicité, il se fait valoir sans forfanterie. Mais il a ses petites inimitiés personnelles, et il n'oublie pas de rabaisser Abû Ya'qûb, contre qui il a une dent, et ce n'est sans doute pas seulement parce qu'il s'est montré faible sous les coups des bourreaux. Il est fier de la fonction et du titre de *ḥâjib* qui lui échoient dès Sijilmâsa et qu'il gardera pendant quatre règnes successifs. Tout au long de sa *Sîra* il nous apparaît tel qu'il est, naturel [1], aussi simple quand il raconte une anecdote à Mu'izz que quand il dansait avec les servantes à la porte de la chambre nuptiale du Mahdî. Sa narration, dénuée d'artifices, en phrases familières et décousues, coupée de parenthèses, où il semble parfois perdre le fil de l'histoire qu'il raconte, pleine de redites et d'explications réitérées comme s'il avait peur que son auditeur ne s'y retrouvât pas, est au plus haut point attachante pour le lecteur moderne. Nous ne

(1) Sauf peut-être dans l'histoire de la revue de Sijilmâsa où il semble qu'il y ait une bonne part d'invention, mais elle est aussi inconsciente.

pouvons évidemment pas soupçonner dans quelle mesure le rédacteur a arrangé le récit primitif. Il faut lui savoir gré toutefois de n'avoir pas cédé au souci d'en faire une œuvre littéraire et de nous avoir laissé le Journal de Ja'far à peu près tel qu'il a été raconté, sous une forme qui fait beaucoup plus penser aux récits des 1001 Nuits qu'aux chefs-d'œuvre de la prose arabe.

Marius CANARD.

APPENDICE N° 1

Traduction d'un passage du Iftitâḥ ad-da'wa wa 'btidâ' ad-daula du Cadi Abû Ḥanîfa an-No'mân, mort en 363/974. Texte sans Ivanow, *Rise*, p. (ar.) 40-46 tr. angl. pp. 224-231 (1).

Après avoir raconté les débuts de la propagande au Yémen et de l'affaire d''Alî b. al-Faḍl, il dit, p. (ar.) 41 sq.

Ces événements arrivèrent à la connaissance de l'Imâm et il ne voulut pas, dans ces conditions, se rendre au Yémen. Il resta caché (en Egypte) sous l'aspect d'un marchand. Le maître de l'Egypte et son préfet (2) reçurent des lettres de Bagdad qui leur donnaient le signalement du Mahdî et leur ordonnaient de le rechercher et de se saisir de sa personne. Un des membres de l'entourage de ce préfet, qui était un Croyant et un de nos partisans (3), s'empressa d'aller prévenir le Mahdî, lui conseilla de se cacher et prit toutes précautions bienveillantes à son égard *(laṭafa fî amrihi)*, jusqu'à ce que le Mahdî fût parti d'Egypte avec son fils Qâ'im, plusieurs de ses esclaves et avec de nombreuses richesses chargées sur des bêtes de somme. Il

(1) Sur l'auteur, voir Brockelmann, Suppl. II, 325 et 953. — Aux biographies et notices sur le cadi No'mân indiquées par Brockelmann, il faut ajouter R. Gottheil, *A distinguished family of Fatimide Cadis (Al-Nu'mân) in the tenth century*. JAOS, 27/2 (1907), pp. 217-296 avec le texte et la traduction de la notice d'Ibn Ḥajar, depuis imprimée dans l'édition Guest du *Kitâb al-umarâ' wa'l-quḍât* de Kindî. Voir aussi la longue notice mise par Kâmil Ḥusain en tête de son édition du *Kitâb al-himma fî âdâb atbâ' al-a'imma* du cadi No'mân, pp. 5-32 (sur cet ouvrage, voir ci-dessous). — Aux ouvrages indiqués par Brockelmann, pp. 325 et 953, il faut ajouter le *Kitâb al-himma* dont je viens de parler qui constitue le n° 3 de Silsilat makhṭûṭât al-Fâṭimiyyîn, Le Caire, s.d. (1948). Cet ouvrage a trait à la *wilâya* (l'amour pour 'Alî et les Imâms, qui constitue un des sept piliers — *da'âim* — de l'Islam fâṭimite), à l'autorité de l'Imâm, à l'étiquette à observer en sa présence. — Sur le n° 2 de Brockelmann, *Al-Iqtiṣâr*, cf. ce que dit Maqrîzî, II, 341 : « En ṣafar 365, le cadi 'Alî b.an-No'mân fit des conférences à la Mosquée cathédrale du Caire connue sous le nom de Jâmi' al-Azhar et dicta le *Mukhtaṣar* (abrégé) de son père sur le fiqh d'après les Ahl al-bait, qui est connu sous le nom de *al-Iqtiṣâr*. » — Sur le n° 9, *Al-Majâlis wa'l-Musâyarât* qui est un recueil de paroles mémorables du calife al-Mu'izz et autres Imâms, prononcées lors des réunions d'instruction pour les missionnaires, voir S. M. Stern, dans « Byzantion », XX (1950), p. 239 sq., où est donné le texte avec traduction d'un passage de cet ouvrage relatif à une ambassade byzantine envoyée à al-Mu'izz. M. Stern se propose d'éditer un certain nombre de textes et documents concernant les débuts des Fâṭimides.

(2) *'Âmil*. Il s'agit probablement du gouverneur d'Egypte et de son préfet de police.

(3) *Walî* et *mu'min*. Remarquer la restriction de sens que subit le mot *mu'min*, qui est ici l'équivalent d'Ismaélien. *Cf.* Ibn Ḥamâdo, p. 7.

avait acheté des marchandises et avait mis son argent dans les ballots de marchandises, et il se mit en route avec une caravane sous l'aspect d'un marchand. Quand il arriva à Ṭâḥûna, des voleurs attaquèrent la caravane et dépouillèrent de nombreux voyageurs de la caravane. Certains des bagages du Mahdî disparurent, et la perte la plus considérable qu'il subit fut celle de livres renfermant des ouvrages de science des Imâms *('ilm min 'ulûm al-a'imma)* (1), que les bénédictions de Dieu soient répandues sur eux !

Lorsque Qâ'im fit sa première expédition en Egypte, il força ceux qui avaient attaqué la caravane à rendre ce qu'ils avaient pris (2), et ainsi les livres furent recouvrés dans leur intégrité *(bi-'ainihâ)*. Le Mahdî disait : « Si cette expédition avait été entreprise seulement pour faire rendre les livres, ç'aurait été déjà un succès considérable. » Il éprouva une joie étonnante du retour de ces livres.

42 Le jour de cette attaque, Abû 'l-'Abbâs Moḥammed b. Aḥmed b./ Zakariyyâ', frère d'Abû 'Abdallâh, qui était avec le Mahdî, fut blessé. Il était avec ceux qui partirent avec le Mahdî. Lorsque la caravane arriva à la ville de Tripoli, le Mahdî dispersa ceux qui étaient avec lui, et on pensa que c'étaient des marchands qui avaient voyagé de concert *(kânû aṣḥâban tujjâran)*. Abû 'l-'Abbâs arriva à Kairouan avec quelques-uns de ses compagnons. Le Mahdî lui avait ordonné de le rejoindre chez les Kotâma, car c'est chez eux qu'il avait l'intention d'aller, et il avait avec lui certains Kotâmites qui lui avaient été envoyés (3). Quand Abû 'l-'Abbâs parvint à Kairouan, il se trouva que Ziyâdat Allâh avait déjà reçu le signalement du Mahdî et l'ordre de le rechercher parce qu'il avait échappé aux recherches et avait quitté l'Egypte. Ziyâdat Allâh ordonna d'enquêter à son sujet. Certains de ceux qui étaient dans la caravane avec le Mahdî rapportèrent qu'il était resté à Tripoli et dirent qu'Abû 'l-'Abbâs était un de ses compagnons. Ziyâdat Allâh le fit arrêter et soumettre à la question. Mais il nia et dit : « Je ne suis qu'un marchand. » Il fut emprisonné et la nouvelle arriva au Mahdî à Tripoli. Comme il se trouvait qu'une caravane partait pour Qasṭîliyya, il partit avec elle. Le préfet de Tripoli reçut une lettre de Ziyâdat Allâh lui décrivant le Mahdî et lui ordonnant de le rechercher. Le Mahdî s'était concilié ce préfet et lui avait fait des cadeaux. Il écrivit à Ziyâdat Allâh qu'il avait quitté son gouvernement et avait pris la direction de Qasṭîliyya. Le Mahdî arriva à Qasṭîliyya à l'époque d'une fête. Il y avait avec lui dans la caravane des gens de différents pays du Maghrib, du Zâb (4) et de Sijilmâsa. Son but était de rejoindre Abû 'Abdallâh. Mais quand il apprit que le frère d'Abû 'Abdallâh avait été mis en prison, et qu'on savait qu'il était un de ses compagnons, il eut peur, s'il se dirigeait vers Abû 'Abdallâh, que les soupçons qui pesaient sur Abû'l-'Abbâs ne se confirmassent et qu'il fût mis à mort. Il abandonna donc son projet et se dirigea vers Sijilmâsa. Quand il eut assisté à la prière de la
43 Fête à Qasṭîliyya, il appela un de ses esclaves et lui dit : « Un pressentiment, hélas, me dit que je suis recherché. Va /vers le chef de la caravane, salue-le de ma part et dis-lui que nous avons accompli la prière de la Fête, que nous sommes des gens partis pour un voyage et que plus nous parcourrons de chemins, mieux cela vaudra, que s'il veut donner le signal de notre départ sur le champ, qu'il le fasse. Le Mahdî

(1) *Cf.* la *Sîrat Ja'far* : *fî-hâ 'ulûm kathîra.*

(2) Le texte dit : *akhadha 'lladhîna qaṭa'û 'alâ 'r-rifqati yaruddu mâ intahabû-hu*, ce qui laisserait entendre qu'ils le rendirent d'eux-mêmes. Il semble qu'il faille lire *bi-raddi mâ...* Cf. Ibn al-Athîr et Ibn Khaldûn à ce passage.

(3) Il s'agit des Kotâmites que le Dâ'î avait envoyés à Salamiyya pour lui annoncer ses premiers succès, comme le dit Ibn al-Athîr, tr. 287.

(4) Corriger le texte *Dhâb.* C'est la région de part et d'autre de Biskra. *Cf.* EI, IV, 1246 s.v.

s'était montré bon avec lui, lui faisant des cadeaux et des dons. Lorsque l'envoyé du Mahdî vint le trouver, il dit : « Par Dieu, cela sera pénible pour les voyageurs, mais je ne pense pas que je doive m'opposer à la demande d'Abû Moḥammed. » Aussitôt il fit battre le tambour (1), et il partit avec toute la caravane. Le lendemain, un messager officiel *(al-barîd)* de Ziyâdat Allâh arrivait au préfet de Qasṭîliyya lui donnant l'ordre de faire rechercher le Mahdî. Il se trouva qu'il était déjà sorti de sa circonscription et que Dieu le Très Haut l'avait sauvé de leurs mains et avait détourné de lui leur violence, parce qu'Il voulait faire accomplir sa mission et mener à son terme ce qui était écrit dans sa destinée. Il partit et arriva à Sijilmâsa où il resta. Pendant tout le temps de son voyage, partout où il descendait et dans quelque ville qu'il entrât, les yeux le regardaient et tous ceux qui le voyaient et avaient quelque discernement et clairvoyance disaient : « Par Dieu ! Ce n'est pas un marchand c'est un roi ou un prince. » Beaucoup de gens de Sijilmâsa qui le voyaient disaient la même chose. Et ce qui l'indiquait, c'était son (air de) supériorité sur ceux qui l'accompagnaient ou venaient le voir, et le respect et la vénération que Dieu mettait dans les yeux de ceux qui le voyaient.

Le maître de Sijilmâsa était à ce moment là Alîsa' b. Midrâr. Le Mahdî lui faisait des cadeaux et des présents et pour cette raison il eut pour lui le respect et la considération qui convenaient, jusqu'au jour où il reçut une lettre envoyée par Ziyâdat Allâh quand il apprit qu'il était arrivé chez lui, dans laquelle il l'informait que c'était celui pour lequel Abû 'Abdallâh faisait de la propagande. Cela changea les dispositions d'Alîsa', comme nous le raconterons quand nous arriverons à ce point, si Dieu le veut.

44 Récit de la marche d'Abû 'Abdallâh sur Sijilmâsa et du départ du Mahdî de cette ville.

Abû 'Abdallâh approcha de Sijilmâsa et la nouvelle parvint à Alîsa' b. Midrâr son gouverneur qu'il approchait et qu'il venait pour rencontrer le Mahdî. Ziyâdat Allâh lui avait écrit pour l'informer au sujet du Mahdî, lui donner son signalement et lui dire que c'était celui pour lequel Abû 'Abdallâh faisait de la propagande ; jusqu'alors le gouverneur n'avait pas témoigné au Mahdî la moindre aversion. Mais lorsqu'Abû 'Abdallâh approcha, il envoya chercher le Mahdî (2) pour s'informer de sa généalogie et de sa situation et lui demander si c'était bien vers lui que venait Abû 'Abdallâh. Il avoua sa généalogie, car il ne lui était pas possible de la nier. Mais il parla de façon ambiguë d'Abû 'Abdallâh disant qu'il ne l'avait pas vu et qu'il ne le connaissait pas. Et il était vrai qu'il ne l'avait pas vu, car nous avons raconté les débuts de son histoire. Il dit qu'il était un simple marchand, car il craignait pour sa vie.

(1) Le tambour sert à donner l'ordre de départ dans la caravane de pèlerinage : Ibn Jubair, *Riḥla*, p. 186, trad. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1951, 2e partie, p. 215 et note 1 ; mais le mot employé par Ibn Jubair est *kûs* et non comme ici *ṭabl*. Voir pour les différents mots désignant un instrument de ce genre l'article *ṭabl.* de EI, Suppl., p. 230 sq. Faire battre le tambour pour donner l'ordre de marche est courant très anciennement dans les armées musulmanes, voir Ṭabarî, III, 819, etc. Le tambour est devenu par suite insigne de commandement et de souveraineté, par exemple chez les Fâṭimides, voir Maqrîzî, *Khiṭaṭ*, I, 447, 7 sq., Qalqachandî, III, 475, chez les dynasties d'Afrique du Nord ainsi que chez les Mameloucks, voir Gaudefroy-Demombynes, dans l'introduction à sa traduction d'al-'Omarî, p. LVI-LVIII, et plus loin p. 210 sq. (p. 211, n. 2, l'expression *ṭabl ar-raḥîl*). Pour l'usage du tambour dans une tribu, voir W. Marçais, *Trois textes arabes d'El-Hamma de Gabès*, JA, CCXVIII (1931), p. 214.

(2) Le texte dit : il envoya vers lui. Mais on voit par la suite que c'est bien avec le gouverneur, non avec un de ses émissaires, que le Mahdî eut un entretien. *Cf.* d'ailleurs, Maqrîzî, *Muqaffâ*, dont le récit à partir de cet endroit semble bien emprunté à *Iftitâḥ*.

Le gouverneur, voyant que la Mahdî répugnait à se rendre auprès d'Abû 'Abdallâh et éprouvait de la pudeur à entrer dans son pays, lui parla durement à ce sujet. Le Mahdî persista dans ses premières affirmations. Dieu inspira au cœur du gouverneur encore plus de crainte et de respect pour le Mahdî, de sorte qu'il ne le soumit à aucune épreuve et ne fit pas plus que de lui assigner une résidence d'y mettre des gardes et d'assigner de même une autre résidenee à son fils al-Qa'im bi-amrillâh afin de les séparer et de pouvoir s'informer des paroles de chacun d'eux. Mais leurs paroles étaient identiques... Il soumit à la torture les hommes qui étaient avec eux pour obtenir d'eux des aveux à leur sujet. Ils ne dirent rien autre chose que ce qu'eux-mêmes avaient dit.

Abû 'Abdallâh apprit tout cela et la chose lui fut pénible. Il disait à ceux qu'il invitait à le suivre que Dieu ferait triompher la cause du Mahdî et lui donnerait une grande victoire.

Il envoya des messagers à Alîsa' b. Midrâr pris parmi ses serviteurs et lui écrivit
45 une lettre /où il lui assurait la sécurité de sa part, usait de bienveillance à son égard et lui disait qu'il était seulement venu pour une affaire (quelconque) et non pour lui faire la guerre ; il lui faisait de gracieuses promesses et s'engageait à le traiter honnêtement et honorablement, et lui donnait la plus ferme assurance. Quand les messagers arrivèrent auprès de lui avec la lettre, il la jeta après en avoir pris connaissance et ordonna de mettre à mort les messagers qui furent exécutés. Quand Abû 'Abdallâh apprit la chose, il lui renouvela ses assurances gracieuses par crainte que le Mahdî n'éprouvât de sa part des désagréments. Mais il s'abstint de mentionner le Mahdî par prudence *(taqiyyatan 'alaihi)*. Mais il en fut cette fois comme de la première fois et le gouverneur persista dans son insolence. Il lui envoya un troisième message. Alîsa' s'obstina [1] et persévéra dans son égarement. Alors Abû 'Abdallâh implora l'aide de Dieu, fit préparer ses troupes et s'approcha de la ville. Alîsa' b. Midrâr sortit à sa rencontre à la tête de ses hommes, mais au bout de peu de temps, la cavalerie d'Abû 'Abdallâh, après lui avoir livré bataille pendant une heure, le repoussa dans la ville : un certain nombre de ses compagnons furent tués. Comme on était aux approches du soir et que le crépuscule tombait, l'armée revint en arrière et campa où elle se trouvait. Quand la nuit fut venue, Ibn Midrâr s'enfuit avec ses cousins et les gens de sa famille. Abû 'Abdallâh et ceux qui étaient avec lui passèrent la nuit dans une grande anxiété, ne sachant ce qu'on avait fait du Mahdî et ne pouvant entrer dans la ville à cause de la nuit. Ils ne surent pas avant le matin que l'impie (Ibn Midrâr) avait fui. Alors les notables de la ville sortirent vers eux et leur apprirent la nouvelle. Ils entrèrent avec eux jusqu'à l'endroit où était le Mahdî et l'en firent sortir. Ils firent sortir aussi al-Qâ'im.

Ce fut parmi les troupes une grande joie qui s'empara d'elles et qui leur faisait presque perdre la raison. Deux chevaux furent amenés au Mahdî et à Qâ'im qui les montèrent. Les Musulmans les entourèrent tandis que les missionnaires mar-
46 chaient autour d'eux et qu'Abû 'Abdallâh marchait devant l'Imâm disant : « Voici mon maître /et votre maître, ô Croyants. Et il louait Dieu et le remerciait et pleurait tant sa joie était intense. L'Imâm arriva à la grande tente où l'on avait tendu des tapis. Il y entra et ordonna de se mettre à la poursuite d'Ibn Midrâr. Les troupes partirent à sa recherche. Il resta ainsi, — que les bénédictions de Dieu soient sur lui ! — jusqu'à l'après-midi. Puis il sortit et alla vers les Croyants. On étendit pour lui un tapis devant la tente. Les Musulmans l'entourèrent pour écouter ses paroles, pleurant et louant Dieu de leur avoir fait obtenir la faveur de le voir. Lui cependant

(1) Au lieu de *aḥarra*, lire *aṣarra*.

faisait leur éloge, rappelait leur mérite et l'aide que Dieu leur avait fourni de sa générosité (1) immense, leur promettait sa faveur et leur annonçait la bonne nouvelle qu'ils obtiendraient les biens de ce monde et de l'autre monde. Lorsque le muezzin appela à la prière du Maghrib il se leva et pria avec eux. Dans la première *rak'a*, il récita la *Fâtiḥa* et la sourate *al-Qadr*, et dans la seconde il récita la Fâtiḥa et la Sourate : *Qul huwa'llâhu aḥadun*. Puis il termina la prière, entra dans sa tente, et les soldats s'en allèrent.

***

On voit combien ce récit, dans ce qu'il a de commun avec le récit de la *Sîrat Ja'far*, diffère de ce dernier. La cause doit en être attribuée, selon Ivanow, au fait que l'ouvrage du cadi No'mân était destiné à un public beaucoup plus large que celui auquel s'adressait le Chambellan. Il n'y avait pas intérêt à lui faire part de détails dont la connaissance était réservée à l'entourage immédiat des Imâms.

APPENDICE No 2

(Il a semblé utile de mettre sous les yeux des lecteurs un passage du *Kitâb al-istibṣâr*, ouvrage géographique anonyme de la fin du XIIe siècle, qui dépend beaucoup de Bekrî, mais offre aussi des renseignements d'autre source. Il raconte en particulier l'épisode de Sijilmâsa d'une façon curieuse. Le voici d'après la traduction Fagnan de cet ouvrage dans « Recueil des Notices et Mémoires de la Soc. arch. du Départ. de Constantine », Année 1899, Alger-Paris, 1900, p. 170 sqq.)

Après avoir raconté l'histoire du Dâ'î et du Mahdî et l'arrivée du Mahdî à Sijilmâsa, il dit :

« Mais à la suite de la dénonciation d'un juif..., Elyasa' ben Medrâr lui donna pour prison une chambre haute située dans la maison de sa propre sœur et l'y enchaîna. Aboû'l-Kâsim, qui était le fils du fugitif et qui le suivait, fut également emprisonné dans une bourgade à l'ouest de Sidjilmâssa. Le prisonnier s'adressa alors à Abû 'Abd Allâh le dâ'i pour lui faire connaître qu'il était captif et les dangers qu'il courait, et lui demanda de le délivrer. Le dâ'i recruta des troupes chez les Kotâma et chez ceux qui avaient adhéré à ses doctrines, et se mit en marche pour Sidjilmâssa, où il pénétra aussitôt, tandis qu'Elyasa' prenait la fuite, et était bientôt après tué par certains de ses sujets qui assouvirent sur lui la haine qu'il leur avait inspirée. Le dâ'i, se rendant sans retard dans la demeure occupée par la fille de Medrâr, tira 'Obeyd Allâh de sa prison, brisa de sa main même la chaîne qui l'attachait, puis le revêtant d'un burnous et le faisant monter sur sa propre mule, il cria à son entourage : « Voilà mon Seigneur l'Imâm, voilà aussi votre Seigneur ! » — « Crie-leur donc, lui dit 'Obeyd Allâh : Voilà le Mahdi fils du Mahdi, la vraie Direction en personne ! et va-t-en aussitôt délivrer ton Seigneur Aboû 'l-Kâsim de la prison où l'a jeté l'ennemi de Dieu et des saints. » Le dâ'i partit à pied, rendit Aboû 'l-Kâsim à la liberté et le fit monter sur la mule de son propre frère Aboû 'l-Abbâs.

Il intima ensuite à tous les habitants d'avoir à sortir de leurs demeures, car, leur dit-il, il ne leur était pas permis de demeurer dans une ville où l'Imâm avait été torturé... »

(1) Lire *tharâ-hu* au lieu de *tarâ-hu*.

***

L'odyssée du Mahdî fait l'objet d'un chapitre spécial *Riḥla 'Obeidallâh ilâ bilâd al-Maghrib* dans l'ouvrage de Ḥasan Ibrâhîm Ḥasan et Ṭaha Aḥmed Charaf, *'Obeidallâh al-Mahdî Imâm ach-Chî'a al-Ismâ'îliyya wa-mu'assis ad-daula al-fâṭimiyya fî bilâd al-Maghrib*, Le Caire, 1947 /1366, p. 124 sq. où sont utilisées principalement les sources ismaéliennes et la *Sîrat Ja'far* en particulier.

ISLAM ET GÉOGRAPHIE

La recherche de rapports entre l'Islam et la géographie paraît, à première vue, une entreprise téméraire, voire condamnée par l'hétérogénéité radicale des éléments en cause. L'Islam est une religion, donc un phénomène spirituel, intérieur à l'homme, qui se situe dans le domaine de la qualité. La géographie, dont l'objet fondamental est l'espace défini et concret, n'introduit dans ses cadres les hommes que par ensembles impersonnels, exerçant une activité extérieure, susceptible de se traduire en chiffres : c'est même dans la mesure où elle s'est limitée volontairement à ce domaine de la quantité qu'elle a pu prétendre de nos jours au rôle de science. Comment ramener un phénomène de qualité au monde de la quantité ?

UNE GÉOGRAPHIE DE L'ISLAM NE SE RÉDUIT PAS A LA GÉOGRAPHIE DES DIVERS PAYS MUSULMANS

Une première et facile solution vient aussitôt à l'esprit. L'Islam en lui-même en tant que religion, échappe sans doute à l'analyse géographique ; mais cette force, d'essence spirituelle, se manifeste dans des hommes, par des hommes et, à côté (il serait absurde de dire au-dessus) de la valeur unique, irréductible, des consciences individuelles, les musulmans de chair et d'os se groupent en masses dont l'anonymat devient plus favorable à la prise géographique. Ces masses sont plus ou moins fortement enracinées dans le sol, elles appartiennent au monde de l'espace défini, puisqu'elles s'encadrent dans des pays précis, qu'ils constituent ou non des entités politiques autonomes. Laissons de côté provisoirement le concept très particulier, de « Communauté musulmane » qui, pour les croyants, fait corps avec le dogme de l'Islam. Mais parce qu'il y a des musulmans et des pays musulmans, il est incontestable que nous passons, comme diraient certains philosophes modernes, des faits de « conscience »

aux faits de « nature ». Malheureusement l'application de la discipline géographique, ainsi légitimée, n'élargira guère l'horizon de la connaissance organisée.

L'évaluation du nombre des musulmans relève de la statistique plus que de la géographie. Même si on néglige les trop faciles plaisanteries sur les variations des interprétations statistiques, il faut reconnaître la nécessité de la prudence quand on essaie de calculer l'importance numérique de l'Islam. Les recensements de population, se heurtent à diverses difficultés même dans les pays les plus évolués où du moins la tradition et les recoupements réduisent les marges d'erreurs. Une bonne partie des régions habitées par les musulmans échappent encore à un recensement assez rigoureusement organisé : ce recensement, quand il existe, est très souvent à base familiale et non pas individuelle et le taux de multiplication, assez théorique, peut multiplier les erreurs de base. Le nomadisme, très développé précisément dans le monde musulman, est un des plus graves éléments d'incertitude. Il est donc sage de considérer les totaux du tableau suivant comme un ordre de grandeur plutôt que comme une valeur rigoureuse.

Répartition géographique des Musulmans

Afrique méditerranéenne	Groupes maghrébins (Algérie - Tunisie - Maroc)	20 Millions
	Lybie	1 Million
	Egypte	19 Millions
Asie occidentale	Turquie	19 Millions
	Pays du croissant fertile : Syrie-Liban-Jordanie-Irak	10 Millions
	Arabie (Séoudite-Yémen-Sultanats protégés)	12 Millions
	Iran et Afghanistan	29 Millions
	Inde (Pakistan et Hindoustan)	90 Millions
	Indonésie	60 Millions
Minorités groupées	en Afrique tropicale	25 Millions
	en Europe	3 Millions
	en Asie centrale	22 Millions
	Total	310 Millions

Ce nombre total de 310 millions n'a de signification rationnelle que par comparaison. Comme le total. de la population du globe oscille, selon les auteurs, autour de 2 milliards 200 millions, l'Islam représenterait donc environ 1/7 de l'humanité. Il est sensiblement au même rang que le Brahmanisme auquel se rattachent 300 millions d'individus. Il dépasse du double le total des sectes animistes et fétichistes. Il est très inférieur au groupe d'Asie centrale et orientale d'environ 650 millions de personnes où se distinguent mal l'adoration du Boudha et la sagesse de Confucius. Il n'atteint pas la moitié des fidèles du christianisme qui dépassent 700 millions si on groupe ensemble les diverses confessions, catholique, protestante, orthodoxe.

L'intérêt de telles évaluations qu'on ne saurait contester est en quelque sorte massif mais court. Il s'élargit et devient plus vivant si l'on envisage, d'une part la distribution géographique de la masse totale, c'est à-dire ses variations dans l'espace, d'autre part son mouvement de progression ou de régression, c'est-à-dire les variations dans le temps.

La superficie totale de l'espace géographique du monde musulman est plus difficile encore à préciser que le nombre des fidèles. C'est un trait important de ce monde — si important que nous aurons à y revenir longuement — que l'ampleur des déserts : quand ces territoires à peu près vides sont aux confins d'humanités spirituellement différentes, il y a quelque arbitraire à les rattacher à l'une ou à l'autre. Cet arbitraire est plus grave si l'on considère, sur les marges du monde spécifiquement musulman, des pays où la proportion des musulmans est encore très forte : jusqu'à quel taux convient-il de les intégrer ou non dans l'espace musulman ? C'est le cas du Kazakstan dans l'U. R. S. S. La création du Pakistan n'a pas fait disparaître les incertitudes dans l'Inde et le problème du Cachemire, pour être le plus aigu, n'est pas le seul. Que dire de notre Afrique occidentale, de notre Afrique équatoriale, du Soudan nilien, où des centaines de milliers de kilomètres carrés peuvent être additionnés ou retranchés ?

Sous ces réserves à ne pas oublier, on peut évaluer approximativement la superficie totale occupée par l'Islam à vingt millions de kilomètres carrés. Si l'on se rappelle que les continents habités couvrent ensemble un peu moins de 140 millions de km^2, la part de l'Islam serait d'environ 1/7 : il est assee curieux de constater l'identité du chiffre mesurant l'importance

numérique et l'importance spatiale. Mais quelle signification pourrait avoir la densité moyenne qui serait la même pour le monde musulman et pour l'œcoumène ? Le taux de 15 habitants au kilomètre carré est un ordre de grandeur mais ne suggère rien de concret. Cette moyenne étouffe au contraire la réalité vivante qui est une juxtaposition des extrêmes les plus violents.

La moitié des musulmans se trouvent resserrés sur un million de kilomètres carrés qui auraient ainsi une très forte densité de 150. 14 millions de kilomètres carrés compteraient un total inférieur à 10 millions de personnes, soit une densité de moins de 1 au km². Enfin une autre moitié se disperserait sur 5 millions de km², assez hétérogènes d'ailleurs, soit environ 30 au km². Cette excessive variation de densité est un phénomène géographique par excellence mais la statistique nous conduit alors simplement à une étude régionale. Il y a des pays musulmans très peuplés, d'autres médiocrement, d'autres quasi vides. On pourra trouver la même diversité dans le cadre territorial de chacun des pays musulmans de sorte que son rapport avec le dénominateur commun, l'Islam lui-même, est peut-être un problème mais insoluble par cette méthode régionaliste.

Comme la densité, la démographie suggère d'intéressantes remarques. Si incertains que soient les recensements, il est hors de doute que le nombre de musulmans augmente, et même à une cadence rapide. Cette augmentation est une résultante de deux mouvements de nature toute différente. L'un traduit le dynamisme véritable de l'Islam, en tant que religion, c'est son expansion au détriment des cultes fétichistes, mais comme elle est nettement localisée il resterait à savoir si la cause en est d'ordre régional. La rapide augmentation numérique est surtout déterminée par tout un ensemble de causes variables selon les pays.

Par l'une ou l'autre voie nous sommes toujours ramenés à une méthode régionaliste. On comprend ainsi que la géographie du monde musulman soit communément considérée comme la géographie des divers pays musulmans : c'est par leur addition aussi complète que possible qu'on parviendrait à un résultat exhaustif. En réalité le problème s'évanouirait au lieu d'être résolu. Pris séparément chacun des pays musulmans ne pourrait être étudié que selon les règles générales bonnes pour n'importe quel pays, comme si précisément la qualité de musulman cessait d'être essentielle ou intervenait simplement comme élément extérieur pour circonscrire

spatialement les données de l'addition. La conclusion pratique rejoindrait ainsi la position théorique : il n'y a pas de rapports logiques entre l'Islam et la géographie.

C'est cependant l'observation pratique qui peut suggérer une idée directrice de recherche.

LOCALISATION GÉOGRAPHIQUE DE L'ISLAM

Toute religion monothéiste, par une conclusion nécessaire de ce monothéisme, est un principe et ne peut pas ne pas se vouloir œcuménique. Les religions païennes et polythéistes ont souvent élargi leur domaine originel, elles ont absorbé les dieux des pays voisins : l'histoire de l'ancienne Egypte et de Rome en donnent les exemples les plus topiques. Cette expansion, phénomène extérieur dérivé de la conquête violente, est à la mesure de la force d'un peuple, non de sa religion qui peut rester elle-même en restant cantonnée. Mais « s'il n'y a de Dieu que Dieu », s'il n'y a qu'un seul Dieu, il est le même pour tous les hommes, quelles que soient la latitude et la couleur de la peau.

A Pauline encore païenne, Polyeucte crie sa certitude passionnée :
« C'est le Dieu des chrétiens, c'est le mien, c'est le vôtre ;
Et la terre et le ciel n'en connaissent point d'autre. »

Lorsque 'Oqba ben Nafi', le missionnaire conquérant de l'Islam, parvient au bord de l'Atlantique marocain, il affirme que, seule, cette limite voulue par Dieu est capable d'arrêter la propagation armée de sa foi.

Mais en face de l'œcuménisme de la théorie se dresse une réalité plus modeste. Chacune des grandes religions est localisée dans un domaine spécifique ; si le christianisme l'est un peu moins strictement, pour des raisons avant tout extra-religieuses, l'Islam en particulier est concentré dans un espace bien net : le bloc continu des territoires peuplés d'une énorme majorité de musulmans est frangé de territoires où ils forment une minorité encore forte et au-delà desquels ils ne comptent plus. Cette localisation, contraire au postulat religieux, est un phénomène géographique par excellence qu'il importe de préciser, d'expliquer, de commenter avec toutes ses conséquences générales.

L'énumération des principaux pays musulmans qui nous a servi dans l'évaluation de la masse totale des Croyants ne suffit point pour définir

véritablement la pos.tion géographique de l'Islam. Si cette position a une valeur qui mérite d'être dégagée pour la lumière qu'elle projette sur l'Islam lui-même, c'est l'ensemble des territoires musulmans qu'il faut considérer sur le globe terrestre et d'abord selon les normes les plus simples et les plus générales.

Le domaine de l'Islam fait partie essentiellement du vieux monde : il s'étale en effet sur les trois continents, largement sur l'Afrique et l'Asie, plus faiblement sur l'Europe. On peut même ajouter qu'il occupe ce qu'on est fondé à appeler le cœur du vieux monde : non seulement il tient toute la rive africaine de la mer Méditerranée, mais il enserre fortement le bassin oriental, berceau de notre civilisation européenne. Peut-être n'est-il pas sans intérêt d'observer que son expansion bien à l'est des pays méditerranéens, au cœur du massif continent asiatique, a suivi sensiblement les voies de pénétration d'Alexandre dans sa prodigieuse aventure. A l'ouest, l'Océan Atlantique impose une limitation rigoureuse : le méridien de Paris pris comme origine, la pointe extrême atteindrait le 20e degré de longitude ouest qui est à peu près celui du Cap Vert. A l'est la limite ne comporte pas la même précision pour deux raisons différentes mais également fortes : l'arbitraire d'une ligne géométrique tracée à travers les vastes espaces quasi vides du Sin-Kiang chinois ; l'opposition de valeur et de signification entre le continent et l'Indonésie où précisément se trouverait la pointe orientale extrême, soit environ le 115e degré de longitude est. Ainsi le monde musulman est fortement dilaté dans le sens des longitudes selon lequel il couvre 135 degrés.

Cette dilatation fait mieux ressortir la contraction relative du sud au nord dans le sens des latitudes. Les territoires musulmans débordant l'Equateur vers l'hémisphère austral, outre qu'ils sont peu étendus, sont tout à fait excentriques et de ralliement tardif. Au nord le 45e parallèle joue un rôle analogue. On ne trouve guère de musulmans au-delà qu'en Asie et nous verrons que les aptitudes de cette région, le Kazakstan russe, la rattacheraient à ses voisines plus méridionales plutôt qu'au climat habituel de cette latitude. Il est même contraire à la réalité vivante de concevoir l'Islam étalé sur 45 degrés de latitude. Si l'on se place au point de vue du dynamisme spirituel et historique de l'Islam, la contraction est beaucoup plus marquée. La vie essentielle du monde musulman se resserre entre le 20e et le 40e degré de latitude nord. Il n'y a qu'une excep-

tion qu'on ne peut négliger : c'est l'Indonésie située en pleine zone équatoriale et ce rattachement d'une région excentrique demandera quelque justification.

On voit par conséquent que le monde musulman dessine sur le globe terrestre une figure aux traits accentués. Etirée en longitude, comprimée en latitude, cette figure représente *une zone*, au sens exact et géométrique du terme, c'est à dire une portion de notre planète sphérique limitée par deux cercles parallèles ; il serait plus rigoureux de dire un secteur de zone, mais du point de vue de la signification biogéographique qui est essentiel, c'est la notion de zone qui est à retenir. Quand on songe à la valeur universelle de ce que Lucien Febvre appelle les cadres climato-botaniques des sociétés humaines, il serait étrange qu'une localisation aussi nettement définie ne fût qu'un fait contingent, une coïncidence fortuite. Une géographie de l'Islam est légitime dans la mesure où ses rapports avec son cadre zonal apparaîtront suffisamment nécessaires : la démonstration pratique en serait faite d'une part si des raisons de cette localisation peuvent être données, d'autre part en mettant en lumière les empreintes dont elle a marqué la communauté musulmane toute entière et non pas seulement un pays particulier.

LES CAUSES DE LA LOCALISATION GÉOGRAPHIQUE DE L'ISLAM.

I. — *Inconsistance d'une explication ethnique*

Considérons d'abord que l'Islam est un phénomène d'ordre psychologique mais commun à un vaste groupe d'hommes auquel il donne une puissante unité. C'est pourquoi la première idée d'explication qui vient à l'esprit c'est l'origine ethnique puisque la psychologie collective complète l'unité de la race, au sens large du mot.

Une vue quelque peu schématique fait évidemment ressortir un certain parallélisme entre la répartition sur la terre des principales religions et celle de quelques groupes ethniques privilégiés. Si la religion chrétienne se trouve répandue sur un plus vaste domaine que les autres, c'est qu'elle a suivi les Blancs d'Europe dans leur expansion conquérante. L'animisme et le fétichisme n'existent plus guère que chez les peuplades nègres d'Afrique dont l'habitat correspond aussi à une zone. Mais s'agissant de l'Islam une

explication ethnique ne résiste pas à l'examen. De toutes les grandes religions l'Islam est assurément la moins liée à une race, en dépit de la confusion entretenue par les prétentions du panarabisme. La religion musulmane compte des adeptes dans toutes les races scientifiquement admises, blanche, jaune, nègre : c'est là une forme éclatante, cause ou résultat, de sa vitalité que précise encore cette remarque qu'au sein du groupe blanc, des éléments aryens ont rallié et animé cette religion, sémitique par son Prophète et ses premiers disciples.

La répartition statistique des Croyants entre les principaux groupes ethniques fait ressortir, comme une évidence mathématique, l'impossibilité de trouver dans l'habitat d'une race privilégiée la raison de la situation géographique de l'Islam. Parmi les 310 millions de musulmans on trouve, en effet, par ordre d'importance numérique : 90 millions d'individus appartenant au groupe hindou ; 60 millions au groupe malais ; 60 millions au groupe arabe ou arabisé ; 42 millions au groupe turco-mongol dont 18 millions relèvent de l'U. R. S. S. ; 30 millions au groupe iranien qui comprend Persans, Afghans et Kurdes ; 25 millions au groupe nègre ; 3 millions au groupe balkanique.

Pour plus de commodité, nous avons simplifié et employé des désignations générales afin d'éviter une discussion inutile sur le véritable contenu de certains groupes. Les Hindous comprennent des Blancs aryens, des Jaunes et des Mélanésiens ; la grande majorité des Nord-Africains sont des Berbères et les Egyptiens ne sont pas davantage des Arabes. Peu importe pour notre sujet : les incertitudes d'attribution ne mettent pas en question, confirmeraient plutôt l'hétérogénéité réelle et profonde des musulmans, donc l'impossibilité d'une explication ethnique de la situation géographique de l'Islam.

Cependant, de la composition ethnique des Croyants, dans l'état actuel se dégage une conclusion dont l'intérêt est trop immense pour ne pas être souligné : c'est la rupture complète d'équilibre entre les Blancs Sémites du Moyen Orient, créateurs de l'Islam, et les convertis d'époque plus ou moins ancienne ; les Arabes purs et même métissés sont de plus en plus submergés par des éléments qui n'ont en commun avec eux que les principes religieux ; ces étrangers ne parlent même pas la langue arabe et sont, par rapport au Livre sacré, dans la situation des Latins ou des Germains en face de l'hébreu biblique : c'est le cas de la très grande majorité des jaunes,

turco-mongols ou malais, d'une forte proportion des Blancs aryens et des Noirs. Les facteurs géographiques et démographiques ont chance d'amplifier le phénomène plutôt que de le réduire. L'évolution actuelle et future de l'Islam en dépend très largement sans qu'aucun pronostic puisse être hasardé.

II. — *Limites d'une explication historique*

Un tel problème déborde évidemment la géographie. Mais la transformation qui se dessine a eu des précédents qui jalonnent les étapes de l'expansion de l'Islam. On est ainsi ramené à considérer l'évolution historique qui permettrait peut-être d'expliquer la localisation des grandes religions.

Le résultat géographique de l'histoire des religions se constate comme un fait d'observation de sorte que l'affirmation d'un rapport est une tautologie. Mais si l'on croit trouver dans le lieu d'origine de la religion et les conditions premières de sa propagation la cause essentielle de son domaine actuel, l'explication devient très insuffisante et se heurte à des exceptions éclatantes. Jésus et ses premiers disciples sont des Juifs, ce qui explique que les regards des Chrétiens actuels continuent à se tourner vers Jérusalem, mais pas du tout que l'Europe soit devenue le foyer du christianisme. La même discordance se manifeste dans l'histoire de l'Islam, sinon de sa tradition orthodoxe, du moins d'une de ses déformations qui, aux premiers siècles de l'Hégire, joua un rôle considérable, le Kharidjisme. Originaire d'Orient où elle fut trop rigoureusement combattue et s'émietta en une poussière de sectes, l'hérésie trouva au Maghreb un terrain d'élection : les néophytes berbères l'adoptèrent avec un enthousiasme où l'on discerne mal l'influence respective de secrètes affinités et d'une justification d'un soulèvement.

Dans l'Islam orthodoxe lui-même qui se confond avec la Sunna, l'enseignement du Prophète et l'exemple de ses premiers compagnons sont naturellement les bases essentielles de la croyance ; mais nul ne conteste que c'est hors d'Arabie, dans le voisinage immédiat il est vrai, en Syrie et en Perse, que l'Islam a puisé sa richesse culturelle et son organisation politique. Pour les Chrétiens, Rome est devenue un pôle d'une autre sorte que Jérusalem, mais non moins attractif. Le pèlerinage aux villes saintes, la Mecque et Médine, est resté un des piliers de la Foi musulmane ; mais

Damas, Cordoue, Bagdad furent les capitales, non seulement politiques et administratives, mais intellectuelles du monde musulman, en attendant que le Califat se fixe pour des siècles à Constantinople. L'histoire peut bien dérouler la chaîne des événements qui ont conduit à ces résultats : les esprits qui ne se contentent pas d'un mécanisme extérieur, veulent comprendre les raisons profondes de certaines réussites comme des échecs. Aujourd'hui le passé paraît à sens unique : illusion ou détermination nécessaire, les deux hypothèses sont aussi indémontrables l'une que l'autre, et relèvent de la métaphysique. Mais l'intérêt vivant et permanent d'une reconstitution objective du passé se concentre dans les moments cruciaux où l'humanité semble avoir hésité entre des voies multiples qui étaient ou devinrent des impasses. Alors que la résultante finale s'impose à l'esprit, c'est parce que la valeur spécifique des forces décisives est inconnue que leur recherche reste passionnante, le présent suggérant sans cesse des lumières nouvelles sur le passé.

Quand on étudie l'Islam, son évolution historique pose autant de problèmes qu'elle aide à en résoudre : et c'est bien le cas en particulier de sa localisation géographique. Depuis des siècles, il est fixé dans le cadre dont nous avons donné les lignes générales. Mais avant cette cristallisation, il a connu des oscillations amples et violentes. Soutenu par ses néophytes marocains, il avait submergé la péninsule ibérique, déferlé sur la Gaule méridionale et centrale jusqu'à Poitiers. Même après le célèbre coup d'arrêt par les Francs de Charles Martel dont l'interprétation, entre les versions arabes et chrétiennes, reste bien incertaine, l'occupation de vastes secteurs de la côte européenne de la Méditerranée a duré longtemps. Une seconde fois, l'ardeur expansive de l'Islam, réchauffée par les néophytes turcs, l'a porté vers le nord et l'ouest, en Europe centrale, jusqu'à Vienne. Depuis cette pointe extrême et la fin du XVII^e siècle, il n'a cessé de reculer jusqu'en 1912 sur les lignes de Tchataldja : on a même pu croire, avant la victoire décisive de Mustapha Kemal, que les Grecs allaient remonter la chaîne des temps et reprendre l'Asie Mineure.

Est-ce que ces courants de flux et de reflux traduisent simplement l'équilibre instable des forces militaires, n'ont pas d'autre signification que les hasards de la guerre ? Mais le Général de Gaulle a seulement rappelé une vérité éternelle en disant qu'une bataille perdue n'entraînait pas la perte de la guerre. Même dans la stratégie classique, la puissance des

valeurs morales décide du dernier et décisif quart d'heure : quelle profondeur peut atteindre cette vérité quand il s'agit de conquêtes religieuses où l'expression de forces morales devient elle-même insuffisante, trop abstraite pour évoquer le dynamisme intérieur dans lequel des sociétés humaines intègrent avec leurs énergies vitales leur raison même de vivre ! Tout ce qui projette quelque lumière dans les instincts et les profondeurs obscures de la conscience collective aide à comprendre les choix les plus hauts et les plus volontaires : la géographie peut donc apporter des suggestions capables de compléter les explications ethniques et les enseignements de l'histoire dans la mesure où elle fait apercevoir certains rapports entre l'ensemble de la communauté musulmane et son milieu.

III. — *Le point de vue géographique*

Nous nous sommes jusque là borné à définir comme un fait l'espace privilégié, en forme de zone, où s'est enclos le destin de l'Islam. Il reste à essayer d'en dégager les valeurs humaines, la possibilité d'une signification pour cette limitation elle-même.

Le phénomène essentiel nous paraît être l'importance du 45e parallèle que l'Islam ne déborde pas au nord sauf dans une région qui, ressemblant à son domaine propre, confirme la règle. Ce parallèle, avec une exactitude suffisamment conforme à la théorie, sépare la zone tempérée chaude de la zone tempérée froide. On ne peut pas ne pas être frappé par cette observation que l'Islam, dans ses deux grands moments d'expansion avait occupé une partie de cette zone tempérée froide, que c'est elle qu'il a perdue pour être finalement refoulé jusque vers le 40e parallèle. Son domaine par conséquent, dans le nord, fait partie de la zone tempérée chaude qu'on appelle aussi « méditerranéenne », au sens large de cette épithète. Mais dans cette zone climato-botanique, la plus riche et la plus variée qui soit au monde, le monde musulman ne possède que la partie méridionale, celle des pluies de plus en plus raréfiées qu'on peut appeler la sous-zone semi-aride. Le seul point où l'Islam est encore répandu au nord du 40e et même du 45e parallèle se trouve en Asie centrale : mais précisément dans cette région, la massivité continentale, l'éloignement de la mer et la disposition du relief ont renversé les effets de la latitude et prolongé, sous une forme plus froide, le régime plus méridional des steppes et déserts.

Au sud, le Tropique du Cancer, de l'Atlantique à la Chine, est comme un monopole de l'Islam qui ne lui échappe qu'en Abyssinie où précisément les hauts reliefs volcaniques ont supprimé le régime désertique, exception inverse, mais de même signification, du rôle du Kazakstan. Le monde musulman occupe donc une position géographique des plus suggestives : il est à cheval sur une ligne qui n'a pas absolument la rigueur mathématique d'un parallèle mais s'en rapproche par sa valeur pratique ; tout le long de cet axe parallélique, les deux zones climato-botaniques de la Méditerranée et des grands déserts sont contiguës, on ne peut pas dire qu'elles s'affrontent mais plutôt qu'elles s'évanouissent l'une dans l'autre par suite de la présence de la variété aride du climat méditerranéen.

Cette disposition sur une zone dont l'aridité plus ou moins radicale est le caractère dominateur, a marqué l'Islam des traits extrêmes et profonds dont l'analyse constituera la troisième partie de notre esquisse. Avant l'étude des conséquences, il n'est pas sans intérêt d'examiner si les correspondances spatiales entre le Désert et la religion du Prophète ne suggèrent pas un rapport original plus essentiel encore.

La zone tempérée froide, où l'Islam n'a pu se maintenir, fut moins favorable que la zone méditerranéenne à l'éclosion des premières fleurs de la civilisation moderne. Mais le développement de celle-ci semble avoir obéi en fait à la loi biologique selon laquelle les organismes les plus lents à devenir adultes parviennent à un degré de perfection qui est refusé aux cristallisations trop rapides. N'est-ce pas une forme élémentaire de la loi morale de l'effort, condition de l'ascension humaine ? Le froid, les fortes et brusques variations de température sont des stimulants pour les échanges organiques que paralyse la chaleur trop régulière. L'homme complète ces réactions spontanées de son corps par des activités réfléchies de défense. Le cycle des saisons opposées l'incite aux longues prévisions, construction d'abris solides et stockage de provisions. Mais l'invention technique, surexcitée par le besoin, est fertilisée par d'autres conditions.

La zone tempérée froide, du moins telle qu'elle s'épanouit dans l'Europe occidentale, est caractérisée, non seulement par les éléments météorologiques dérivés de la latitude, mais surtout par la complexité et le mélange intime de tous les autres facteurs climatiques, le relief, la proximité de la mer qui additionnent mais souvent contrarient leurs efforts sur les vents, les températures, l'hygrométrie, les précipitations. Il en résulte

des systèmes de transitions insensibles entre les régions comme entre les saisons ; ces changements délicatement nuancés dans l'espace et dans le temps s'opposent aux heurts d'extrêmes dont la fréquence est décourageante dans la zone tempérée chaude : ils suggèrent et fournissent aux hommes les moyens de corriger les déficiences et les fatalités locales ou momentanées. Ainsi l'effort intelligent et volontaire de l'homme se trouve, dans la zone tempérée froide, à la fois stimulé, facilité et récompensé.

Un phénomène contraire se produit à mesure qu'on descend en latitude vers l'équateur. Les lois de la physique du globe prennent de plus en plus un caractère de brutale rigidité, de despotisme impératif. Il est entendu que l'homme ne peut nulle part commander à la nature, si ce n'est en lui obéissant : mais cette obéissance qui, dans la zone tempérée froide, s'accommode de retards, d'interprétations humaines et personnelles, devient au sud une servitude immédiate et absolue. Avant même d'être franchement inhumaine dans le désert et la sylve équatoriale, la nature se joue de l'homme qui est aussi désarmé devant ses caprices que ses violences. L'homme occidental, armé de sa science et de techniques inventées sous des cieux plus cléments, arrive à lutter victorieusement contre la marâtre. Mais l'autochtone a été et reste courbé sous la fatalité : quand la pluie indispensable ne vient pas, vient trop peu ou trop tard, que faire ? Prier ou maudire, ce qui est toujours une façon de considérer Dieu comme seul responsable, la faiblesse infinie de la créature ayant d'avance justifié son inertie.

L'Islam est, dans son essence et conformément à l'étymologie, la résignation en Dieu. N'est-ce qu'une métaphysique aventureuse ou une suggestion valable de la géographie d'apercevoir de secrètes et profondes affinités entre la religion du *fatum*, du *mektoub* et les zones climatiques régies par des lois aussi élémentaires qu'inéluctables ? Deux remarques, ou, si l'on préfère, deux exceptions, apporteraient une confirmation *a contrario*.

Comme l'intelligence et le cœur des hommes se heurtent, sous toutes les latitudes, aux mêmes inquiétudes de la conscience devant la nature, au problème fondamental du sens de la vie, le christianisme a vu s'opposer à l'orthodoxie romaine des conceptions qui se rapprocheraient du *fatum mahumetanum* : telle serait la prédestination dans les dogmes calviniste et janséniste. La similitude apparente du principe ne fait que mieux

ressortir l'opposition des conséquences pratiques. Les partisans de la prédestination, au lieu de conduire à la résignation passive, se sont distingués par leur énergie personnelle et ont exigé de l'homme le maximum d'efforts. Pour juger paradoxales ces conclusions, il faut avoir oublié que l'intelligence abstraite et constructive de systèmes n'est nullement chez l'homme le ressort essentiel de sa vie active : celle-ci prend sa source, inépuisable quoique souvent invisible, dans ce mystère du subconscient qu'éclaire un peu la connaissance de l'atavisme et du milieu. La tension intérieure des disciples de Calvin et des Messieurs de Port-Royal se comprendrait beaucoup plus mal dans le monde du soleil écrasant, des alternatives implacables de la sécheresse et des précipitations également dévastatrices.

L'Islam, refoulé définitivement de la zone tempérée froide, a conservé sa vitalité expansive dans la direction opposée. L'Inde et l'Indonésie sont venues compenser les pertes faites au Nord. Chez les noirs de la Forêt Africaine la propagation spontanée du Coran fait reculer le fétichisme aussi vigoureusement que les missions chrétiennes organisées et subventionnées. Comment expliquer cette ligne de moindre résistance du côté de populations équatoriales ? Certes le mécanisme, depuis des siècles, de ces ralliements à l'Islam est bien connu. Les violences et la guerre de conquête ont joué leur rôle ; mais des influences pacifiques se sont exercées avec non moins de succès ; tels sont avant tout les échanges commerciaux que facilitaient les courants de mousson entre l'Arabie ou l'Afrique Orientale et les Indes ; en Afrique centrale les commerçants Haoussa sont de véritables missionnaires. C'est précisément ce caractère pacifique des expansions modernes qui en donne la signification en suggérant les affinités entre l'Islam et l'atmosphère matérielle ou morale des populations converties. La zone de la Forêt et l'Asie des moussons s'opposent par leur fertilité à la zone aride : fécondées de nos jours par les techniques occidentales, elles cessent, par leur démographie envahissante, d'être de simples annexes du monde musulman classique. Mais elles ont en commun avec lui la grande servitude de l'homme, opprimé par le climat.

Quoi que l'on puisse penser de ces affinités préétablies et de leur valeur causale dans la localisation géographique de l'Islam, cette localisation originale dans la zone aride et semi-aride a donné hier à la communauté musulmane ses traits les plus caractéristiques et conditionne actuellement son devenir.

LES EFFETS POSITIFS DE LA LOCALISATION GÉOGRAPHIQUE SUR LE MONDE MUSULMAN.

Le milieu naturel, en dehors de son influence physiologique directe, incontestable mais difficile à apprécier, a influencé toutes les créations politiques et culturelles de l'Islam, par l'intermédiaire des *genres de vie*, cette espèce de lieu de rencontre et d'interpénétration de toutes les forces agissant sur les sociétés humaines.

Les deux zones climatiques qui, de l'ouest à l'est, sont juxtaposées sur toute la longueur du domaine géographique de l'Islam, créent deux modes de vie en principe complètement opposés : agriculture sédentaire dans le Tell méditerranéen suffisamment arrosé, nomadisme pastoral dans les steppes et le désert. Bien entendu, les deux formes extrêmes admettent des variétés nuancées qui les rapprochent : la céréaliculture s'accommode d'une certaine mobilité qui est plus défendue aux arboriculteurs, sans parler de la vie originale des ksouriens enfermés dans leurs oasis insulaires. De même le nomadisme comporte des degrés selon la composition du cheptel, la participation à une certaine activité agricole, le rayon des déplacements. Ces modes intermédiaires répondent à des régions elles-mêmes de transition, dont l'ensemble forme une zone de steppes semi-aride entre le Tell et le Désert. Cette zone peut convenir à la vie pastorale avec toutes ses variétés de transhumance mais aussi à certaines cultures : sa vocation incertaine penche dans tel ou tel sens selon les moments historiques, les facteurs ethniques et surtout politiques. La désertification et le nomadisme sont refoulés quand s'instaure un ordre vigoureux et stable ; ils se développent au contraire avec les troubles. La loi se vérifie à toutes les époques et dans tous les pays : l'Egypte pharaonique fut ruinée par les Hyksos, l'Afrique du nord depuis l'invasion hilalienne a de la peine à retrouver la prospérité de l'époque romaine ; la Syrie et la Mésopotamie ont perdu des millions d'habitants depuis la domination turque ; l'Iran, le Turkestan ont connu les mêmes vicissitudes.

Tous les historiens et les sociologues qui ont un peu le sens de la géographie et admettent le poids du milieu naturel sur l'évolution des groupes

humains, ont été frappés par ces phénomènes dont l'observation est devenue un lieu commun. E. F. GAUTIER, avec son admirable pénétration servie par le don d'expression en images suggestives, les a condensés en pages classiques qu'il serait oiseux ou prétentieux de recommencer. Mais le genre de vie, carrefour de la géographie, de l'histoire et de la sociologie, réagit sur tous les modes de l'activité humaine, matérielle ou morale : on n'a jamais fini d'en apprécier les conséquences, car à mesure que changent les conditions générales, la permanence du milieu et des phénomènes de base n'empêche pas le renouvellement des adaptations humaines, qu'il s'agisse du paysage rural, de l'économie ou de l'organisation politico-sociale. Nous voudrions seulement rappeler les plus essentiels des caractères positifs que la Communauté musulmane doit à son domaine zonal dans son évolution politique et culturelle, et, d'autre part, les déficiences auxquelles l'a condamnée cette même cause. La difficulté de cette analyse vient d'une discrimination nécessaire et délicate entre la loi générale, valable pour toute la Communauté, et son application concrète à chacun des Etats qui est diversifiée par les conditions locales. Pour ne pas se perdre dans la masse des faits particuliers et contingents on s'expose à un excès d'abstraction.

L'importance respective de la vie agricole et de la vie pastorale et leurs rapports dans le cadre de chaque Etat, la variation, selon les époques, de cette importance constituent le fil directeur le plus sûr de l'évoluton des pays musulmans. Dans le parallélisme entre les vicissitudes de ces genres de vie et les grandes crises intérieures ou extérieures, l'antériorité de l'un ou de l'autre groupe de phénomènes peut être obscure ou discutable, le parallélisme est incontestable. Selon nos idées occidentales, la stabilité et le progrès sont liés à la prédominance de la vie sédentaire. L'histoire et la géographie sont d'accord pour le justifier en gros : les plus permanents ou les plus évolués des Etats musulmans sont ceux où les conditions locales ont favorisé l'agriculture : l'Egypte, le Yémen, le Maroc. Mais une affirmation trop simpliste risque de donner une idée tout à fait fausse de ce qui fut au contraire le dynamisme original de l'Islam. Le Prophète était un homme du désert, ses premiers compagnons d'armes des nomades chameliers. Périodiquement l'Islam, comme Antée reprenant ses forces au contact de la terre, s'est retrempé dans la vie nomade.

Les groupes humains qui ont donné à l'Islam sa puissance explosive, qui en ont fait une flamme dévorante, mais susceptible de transmettre de proche en proche une violence purificatrice, étaient des pasteurs : les Arabes, les Berbères almoravides, les Mongols et les Turcs.

E.-F. Gautier a lumineusement expliqué ce qui donnait au nomade sa supériorité : le nomade est un guerrier-né, parce que la lutte pour la vie est pour lui une obligation quotidienne ; la tribu des pasteurs est une unité militaire toute constituée du fait de la solidarité patriarcale qui est la plus ferme des disciplines, une discipline à la fois spontanée et consentie ; et le commandement est de même assuré par un chef dont l'autorité, même despotique, est acceptée. Mais pour le sédentaire, l'attachement au sol nourricier, la communauté d'intérêts dérivée du substrat territorial, sont aussi capables de triompher de l'individualisme jouisseur et stérilisant. Le rapport de forces et le résultat du conflit sont donc incertains et variables selon les époques. Mais le vrai problème est moins dans le conflit, trop naturel, que dans l'accord. D'où vient que les cultivateurs sédentaires, pillés et molestés, finissent souvent, leur résistance brisée, par accepter la domination nomade ? C'est en vertu du phénomène psychologique si bien résumé par Horace : *Graecia capta ferum victorem cepit.* L'établissement de la dynastie oméiade à Damas lui est due ; les Almoravides, les chameliers voilés du Sahara, ont été transformés par l'Andalousie ; les paysans chinois ont assimilé les cavaliers mongols. Il arrive même assez régulièrement que l'assimilation est trop rapide, que le farouche nomade s'amollit, perd ses vertus guerrières et, avec elles, son autorité fragile.

Mais la supériorité du nomade ne consiste pas seulement dans la force brutale décidant de l'issue d'une bataille. La vie nomade élargit et renouvelle les horizons ; elle représente, mal mais avec une efficacité suffisante, les avantages de la circulation, de la vie de relation, par opposition non seulement à l'insularité asphyxiante des ksouriens d'oasis, mais au particularisme étroit du cultivateur tellien. Cette vie de relation, spontanée pour le pasteur du désert et de la steppe, prend des formes organisées, toutes les fois que le Chef nomade, par génie personnel et intelligence de ses intérêts durables, cesse d'être un pur sabreur : dans les cendres mêmes de l'incendie qu'il alluma, des fleurs nouvelles peuvent germer et s'épanouir.

C'est ainsi que l'Islam apporta une contribution fondamentale au progrès humain. Dans toute sa zone, les phases de grandeur, après les dévastations violentes, correspondent à l'établissement d'un ordre fondé sur l'association complémentaire entre cultivateurs et pasteurs ; et la circulation, instaurée dans toute la longueur de la zone grâce à l'ordre musulman, a fait bénéficier chaque région particulière, le nouvel Empire, les pays voisins et même les ennemis, de cette puissance de renouvellements et de créations qu'exprime ce simple mot, échanges.

A la base sont naturellement les échanges matériels et par conséquent la transformation économique, l'enrichissement général étant malheureusement paralysé par la guerre sainte ; mais il n'est pas de forme d'activité et d'organisation humaine, politique, sociale, artistique, culturelle, qui n'ait profité de cet immense courant d'échanges inauguré ou renouvelé de la Chine à la Gaule. La thèse d'Henri PIRENNE sur le rôle de l'Islam dans la mort de la civilisation romaine, en dépit de vérités partielles, se heurte à des phénomènes massifs. Les grandes invasions du début du v^e siècle, effet, plutôt que cause, de la décomposition interne de l'Empire, l'avaient terriblement aggravée : du plus magnifique édifice politique qu'ait connu l'humanité, les fragments disloqués, isolés, essayaient de continuer à vivre, en partie de souvenirs, en partie de leur propre fond. Aux premiers siècles de l'Hégire, l'Islam établit de nouveaux contacts, se nourrit lui-même d'emprunts multiples, permet l'élaboration de synthèses locales et bientôt d'une civilisation générale, cependant que guérissant en partie le mal qu'il avait causé, il renoue les liens entre l'Occident et l'Orient par la rive africaine de la Méditerranée.

Les innovations les plus graves par rapport à l'organisation romaine comme la confusion, dans l'Etat et la Loi, du temporel et du spirituel, participent trop de l'essence même de la religion pour ne pas dépasser nos préoccupations géographiques. Il y a cependant dans le Droit musulman au moins deux aspects très importants qui méritent d'être relevés, comme inséparables du milieu originel. L'intelligence d'un système juridique, dans sa cohérence profonde et solide, n'est accessible qu'à la condition de pouvoir se placer au centre vivant et animateur dont les articles du Code sont la traduction visible.

A la famille étroite qui a finalement conduit l'Occident à l'atomisme individualiste, la religion du désert a opposé la solidarité patriarcale : le droit coranique, malgré toutes les évolutions, est resté imprégné par les survivances de la propriété communautaire et la société musulmane a réagi contre les excès légaux de l'individuation par le maintien pratique de l'indivision. Au cœur du droit quiritaire est le fonds de terre, substrat et source nourricière de la famille : il en est résulté ce climat prodigieux où la borne de pierre elle-même devient un dieu, l'économie et la religion familiales sont à l'origine confondues ; mais à travers les cadastres successifs, le fonds a maintenu sa continuité comme une personne. Dans le paysage rural de l'Occident il est des traits si profondément gravés sur le sol qu'ils ont survécu à la disparition totale des familles et à l'écroulement des régimes politiques. Dans le monde musulman, l'existence légale de la propriété privée ne suffit pas à assurer la durée des parcelles : ce n'est pas d'elles-mêmes, mais du groupe familial possesseur, qu'elles reçoivent quelque individualité.

La souveraineté du fonds de terre, presque tyrannique dans le droit romain, est encore altérée ou assouplie, dans le monde musulman, par une autre influence du milieu. C'est que la terre, en zone aride, cesse d'être la seule richesse ou que sa valeur est subordonnée à d'autres éléments. Dans la steppe, domaine des pasteurs, la priorité passe au troupeau et l'herbe, don de Dieu, n'est pas susceptible d'appropriation. La famille et le troupeau dont elle vit errent, selon les saisons et le hasard des précipitations, à la recherche des pâturages. Dans tous les pays qui pratiquent la transhumance, les conflits qui opposent agriculteurs et pasteurs manifestent l'opposition de deux conceptions juridiques, dérivées, l'une des besoins du sol productif, l'autre des besoins du troupeau. A la limite extrême de l'aridité, c'est-à-dire dans le désert, l'appropriation du sol perd tout son sens. Elle ne le retrouve qu'associée à une richesse plus rare et plus indispensable, l'eau. C'est la captation, la distribution et la jouissance de l'eau qui constituent les bases essentielles du droit et souvent même de l'organisation sociale. Il arrive que l'eau soit un élément de transaction, détaché de la propriété de la terre. Rien n'est plus suggestif et plus pathétique que cette règle du droit musulman qui interdit au propriétaire même d'une terre melk, pourvue d'un point d'eau, d'empêcher l'accès à l'eau du passant altéré.

LES FAIBLESSES DÉRIVÉES DE LA LOCALISATION GÉOGRAPHIQUE.

Ces grands traits, dont on vient de rappeler l'esquisse trop sommaire, distinguent le monde musulman de la société occidentale. Il est peut-être téméraire de vouloir discerner, comme composantes de son originalité, les principes religieux dans leur essence spirituelle et le rôle du milieu géographique. Mais l'accord harmonieux, la fusion intime sont incontestables : il en résulte une cohérence interne de cette originalité qui a donné au monde musulman sa vigueur ancienne et justifie ses espoirs de renaissance. La décadence, les difficultés actuelles sont des faits non moins éclatants. Il est donc du plus haut intérêt de rechercher si la zone de développement de l'Islam ne contribue pas à expliquer des faiblesses ou des déficiences qui seraient d'autant plus graves qu'elles seraient plus irréductiblement liées au milieu géographique.

Ce n'est sans doute pas le cas pour l'immobilisme intellectuel qui caractérise l'Islam depuis la fin du Moyen Age, et l'a mis dans un si grand retard par rapport à l'Occident. Celui-ci a refait son éducation, a repris contact avec la pensée grecque par l'intermédiaire de la science et de la philosophie arabes : les Croisades d'une part, l'Espagne musulmane de l'autre ont activement contribué à cet épanouissement culturel qui fut chez nous au XIII^e siècle comme une première Renaissance. Depuis ce XIII^e siècle, cristallisation des initiateurs, progrès continus et accélérés des anciens disciples, tout a été dit et rien n'est devenu très clair sur les rapports entre la science et la religion, la libération du rationalisme critique d'un côté, son étouffement de l'autre qui, en quatre ou cinq siècles, a complètement rompu l'équilibre des forces au détriment du monde musulman. Celui-ci en appelle aujourd'hui de son retard ; la géographie n'est pas en cause, l'influence du milieu, si elle existe, s'exerçant dans un subconscient inaccessible. Il n'en est pas de même pour certaines formes ou causes de faiblesse politique, objectives et concrètes.

I. — *Le morcellement*

Le grand drame de l'histoire musulmane consiste essentiellement dans une contradiction pathétique entre l'aspiration des esprits et des cœurs à l'unité et la réalité pratique faite de divisions. L'unité est conforme au

principe fondamental de l'Islam, unité du commandement et unité des fidèles. Les Croyants forment une Communauté, non seulement religieuse mais politique, dont le Calife est le chef unique. Notre droit constitutionnel distingue, dans la souveraineté, trois pouvoirs, exécutif, législatif, judiciaire : ils sont confondus dans la personne du Calife. Une discussion est sans doute possible sur l'identification du système avec une théocratie. De graves divergences se sont produites sur le mode de désignation du Calife, en particulier sur son origine chérifienne et héréditaire. La religion ne comporte pas de prêtres officiels. Mais peu importe une définition théorique. L'unité certaine est dans la Parole du Prophète et le Coran s'impose à la fois comme dogme, comme constitution et comme code.

Au temps de Mohammed, la Communauté musulmane était parfaite. Elle a été brisée quelques années après sa mort, dès qu'elle a pris, dans l'espace géographique, une ampleur suffisante ; les fragments, se développant chacun pour son propre compte, n'ont fait que s'écarter davantage ; aucun effort pour reconstituer l'unité n'a pu aboutir. Cette unité est restée à l'état de rêve, d'image idéale contemplée à travers le miroir en morceaux. A la Communauté idéale des Croyants s'oppose le pluralisme des Etats musulmans, mieux vaudrait dire des Sociétés politiques, tant notre concept romain ou occidental d'Etat s'y trouve obnubilé. Cette opposition résulte du tiraillement entre forces antagonistes : forces spirituelles, dérivées de l'enseignement du Prophète, qui favorisent l'unité, réalités temporelles, dérivées directement ou indirectement du milieu géographique, qui imposent le pluralisme.

La géographie, directement par la structure du sol et le climat, indirectement par le genre de vie des populations, a voué le monde musulman non seulement à quelques grandes divisions, mais à un véritable morcellement en cellules isolées. Le paysage de la zone aride ou semi-aride, vu d'avion ou traduit sur des cartes économiques et démographiques, donne une impression saisissante de « taches », de grandeur variable mais discontinues. La végétation spontanée elle-même est caractérisée par sa densité faible et surtout irrégulière, tout le système d'associations largement ouvertes, pittoresquement évoqué dans l'image de « la peau de panthère ». Quand ils viennent en France pour la première fois, les Nord-Africains et les Orientaux, qui ont encore dans l'œil les visions familières de leur pays, sont frappés jusqu'à l'obsession par la sensation nouvelle du

déroulement ininterrompu de la production humanisée comme si la France était « un immense jardin ».

Le morcellement, conséquence de l'aridité, est renforcé par les cloisons matérielles ou spirituelles, qui se dressent entre les cellules. Chez les sédentaires le phénomène est un effet du relief, la structure et la morphologie y concourant également : l'orogénie, due aux mouvements récents qui ont rajeuni les plissements anciens ou fracturé les régions tabulaires, a inauguré le compartimentage ; celui-ci s'est trouvé maintenu ou aggravé par l'évolution morphologique que caractérisent les violences spasmodiques des agents d'érosion aboutissant à la juxtaposition des formes d'érosion et d'accumulation. Le morcellement est poussé au maximum dans les montagnes qui bordent la Méditerranée, les chaînes atlasiques, le Liban, qui encadrent l'Anatolie ou l'Iran. Il n'est point particulier à l'Islam et se retrouve sur la rive européenne de la Méditerranée ; il est une sorte de loi de la montagne : chaque vallée profonde constitue une unité sociale et politique séparée de sa voisine par des crêtes et les rapports entre elles s'orientent plus spontanément vers les conflits que les échanges pacifiques, tant leurs horizons respectifs sont bornés.

Il existe cependant quelques unités naturelles qui ont favorisé des cristallisations politiques plus vastes, la vallée du Nil, la Mésopotamie. Malheureusement la cloison, si elle a reculé, devient plus difficile à franchir, sous la forme du désert ou d'une autre chaîne. La puissance d'expansion plus grande de ces Etats se heurte aux groupes montagnards dont le particularisme est inapte aux larges constructions mais trouve dans les difficultés du relief une grande capacité de résistance, passive et active : l'annexion, obtenue par la violence, est sans cesse remise en question, n'ayant pas été consolidée par de suffisantes techniques de liaison.

Les pasteurs et les nomades sont, par définition, plus familiers avec les vastes horizons et l'habitude des migrations est à la base de leur rôle politique et culturel. Mais dans ce rôle, ils sont frappés d'une double cause de faiblesse. Leur mobilité, par ses excès, ruine ce qu'elle permet de créer. Le même appel irrésistible de l'espace a mené les Arabes à Poitiers, les Turcs des steppes d'Asie centrale à Vienne, les Mongols aux deux limites opposées, orientale et occidentale, du vieux continent. « Pierre qui roule n'amasse pas mousse. » Les fleuves dont les crues sont violentes et irrégulières apportent plus de ruines que de bienfaits. Les créations trop

rapides restent précaires et inachevées. Nos campagnes de l'Occident tempéré suggèrent un symbole tout opposé. Voici des millénaires qu'en France des générations d'agriculteurs peinent sur le même champ : chacune l'a amélioré ou a effacé la trace des sabots du cheval d'Attila. Les Américains, dont les sols neufs sont déjà épuisés, s'étonnent que nos terroirs, les plus vieux du monde, soient encore les plus fertiles. Telle est la supériorité du travail sur place, continu et progressif. Les constructions politiques des nomades musulmans ressemblent aux palais de leurs chefs, à la fois magnifiques et ruineux, parce que l'inspiration créatrice du premier bâtisseur ne trouve qu'indifférence chez les successeurs, pressés de bâtir sur nouveaux plans plus grandioses.

Chez les vainqueurs de l'espace, le morcellement, au sens littéral, n'aurait plus de sens ; mais il revêt une forme subjective ou, si l'on préfère, biologique. La tribu, conquérante et dominatrice, cesse d'être prisonnière d'un coin de terre ; mais même en se déplaçant sur des centaines de kilomètres, elle reste repliée sur elle-même, séparée du reste de la population ligotée par les liens du sang. Une crête de montagne, un désert sont des obstacles ; on peut cependant les franchir ou les tourner. Personne ne peut changer sa lignée d'ascendants. Il est vrai que les fausses généalogies sont d'usage courant dans les pays arabes ou arabisés. Mais ces mensonges sont effectivement « l'hommage du vice à la vertu », c'est-à-dire la consécration de la valeur primordiale du sang, pour établir la hiérarchie dans l'Etat.

L'expression de Gautier « patriotisme biologique » a fait fortune. Elle vaut par une certaine richesse de suggestion — mais ce n'est qu'une formule, plus proche de l'humour anglais que de l'esprit français : elle juxtapose des images, plus qu'incohérentes, contradictoires. Car la patrie, c'est, étymologiquement, *terra patria,* la terre des ancêtres où, l'origine des ancêtres étant vite oubliée, la terre reste la seule évidence et exerce avec continuité sa vertu merveilleuse de force assimilatrice. Peu de patries sont aussi parfaites que la France parce que le Français se refuse à choisir entre ses ascendances possibles, gauloise, latine, germanique ou autre. A l'encontre du « statisme », accusation sous laquelle les Allemands prétendent nous écraser, le Français incarne un dynamisme d'intégration continue, essentiellement opposé à la fixité raciste. Au contraire, toute invocation du « sang », toute solidarité fondée uniquement sur une commune ascendance est destinée à maintenir l'étranger à l'écart.

La fausse généalogie est bien plus grave qu'un simple mensonge : elle est une négation des valeurs contenues dans nos concepts occidentaux de patrie et de nation. D'une part cela traduit un complexe d'infériorité radical puisque au lieu d'une volonté de créations futures et meilleures elle reconnaît une supériorité dans un passé qui condamne tout espoir d'y participer. En outre, ce reniement de soi-même est pratiquement inspiré par un intérêt des plus vils : on cherche à s'introduire dans la tribu des « maitres » pour jouir des avantages de la souveraineté dont elle a le monopole ; le vaincu, au lieu de se révolter, légitime la victoire du vainqueur et l'exploitation des anciens possesseurs du sol. Nos concepts occidentaux et les termes de citoyens et concitoyens sont irréductibles à ceux de « contribules » ; ils évoquent une construction humaine, non un fait de nature, une force extérieure d'arbitrage, non un privilège subjectif. Ce n'est que par une analogie très approximative que l'on appelle « Etat » ces créations politiques successivement élevées et détruites, dans tout le domaine zonal de l'Islam, par l'expansion de quelque tribu.

Il serait cependant contraire à toute psychologie humaine que la domination d'une tribu ne finisse à la longue par se laisser pénétrer et adoucir sous l'influence des éléments autochtones ou allogènes. En fait c'est ce que montre l'histoire et les Etats musulmans doués d'une vitalité durable sont ceux où le sol a le mieux joué son rôle d'intégration humaine contre les forces de discrimination. Mais, comme la communauté de religion apportait le plus précieux des ciments, d'où vient que l'Islam n'ait pu parvenir à l'unification complète de son domaine et que les Califats particuliers aient eu eux-mêmes une existence si précaire ? L'histoire vécue analyse, selon les conjonctures du moment, le développement de chaque crise, qui apparaît ainsi plus ou moins contingente. Il nous apparaît que toutes les explications circonstancielles sont dominées par une cause permanente : la notion géographique de zone, avec toutes les réalités physiques et humaines qu'elle contient, va à l'encontre d'une construction politique unitaire. Cette opposition mérite un examen des plus attentifs. L'Islam est plus que jamais comprimé dans sa zone. Les obstacles que celle-ci dressa dans le passé ont un peu changé de forme mais point de nature et d'importance. Le réel qu'on veut ignorer dans la poursuite d'un rêve a toujours pris sa revanche. Un échec peut se réparer ; il peut même être profitable. Le danger est dans le refus d'une recherche objective de ses

causes, le rejet sur telle ou telle circonstance, telles ou telles personnes, de responsabilités qui dépassent moment et individus.

La disposition d'un territoire sous forme de zone parallélique présente trois systèmes d'inconvénients qui combinent étroitement leurs méfaits :

a) l'expansion indéfinie dans un même sens ;

b) l'absence d'un centre unique de fixation et de rayonnement ;

c) l'identité de l'économie, source de concurrence au lieu d'échanges complémentaires.

II. — *L'expansion indéfinie*

L'attraction illimitée de l'espace semblable constitue une véritable loi de la géographie de l'histoire. Sans doute le mot de loi, s'il évoque la détermination rigoureuse des phénomènes mécaniques, est impropre; nous sommes dans le domaine de la psychologie humaine, individuelle et collective. Même les partisans de la liberté ne sauraient contester la possibilité de prévoir les directions habituelles de l'activité, imposées par les besoins fondamentaux. Des individus peuvent aller chercher aux pôles opposés un renouvellement — ou simplement l'envie de rester chez soi. Mais la masse ne se trouve jamais aussi bien que dans les cadres et les paysages qui lui sont familiers. C'est une application de la tendance fondamentale à persévérer dans l'être. L'émigrant demande avant tout à un pays neuf et riche une satisfaction plus large dans la jouissance des choses connues et convoitées faisant partie de son expérience personnelle et atavique.

Un paysage, familier sans morne lassitude, indéfiniment élargi, autre et le même, c'est la définition même de la zone, avec tout son système de détermination en chaîne. Le climat est à la base de ces forces intégrées et vivantes qui créent d'une part la morphologie, d'autre part les formations végétales et de proche en proche les aptitudes agricoles, les genres de vie, enfin, par l'intermédiaire d'un groupe humain prépondérant, un type d'organisation et de civilisation. Pour que ce groupe se répande et répande avec lui sa civilisation dans un secteur plus ou moins vaste de la zone, une certaine volonté de puissance lui est nécessaire. Mais l'expansion est d'autant plus naturelle qu'elle n'a pas nécessairement besoin de la violence brutale. Celle-ci, dont le point de départ est occasionnel et humain, a sans doute des effets plus immédiats. Telles furent les grandes

chevauchées des nomades Jaunes qui ont suivi le déroulement des plaines découvertes se prolongeant du cœur de l'Asie au cœur de l'Europe. L'appel de la zone semblable est beaucoup plus expressif quand il se développe avec l'aide du temps. VIDAL de LA BLACHE a montré que, dès la préhistoire, la grande zone des limons de l'Europe centrale et occidentale avait permis la progression vers l'ouest d'un peuple de céréaliculteurs. Les Peuhl, pasteurs de bœufs, ont cheminé du Nil à l'Atlantique sur les steppes sud-sahariennes. Les steppes nord-sahariennes ont servi aux Arabes hilaliens, les oasis sud-atlasiques aux Arabes Maquil. En sens inverse des cavaliers mongols, les Cosaques russes partis de l'Ukraine sont parvenus au bord du Pacifique.

L'expansion de l'Islam, de l'Iran au rivage de l'Atlantique, a obéi à la même loi, modifiée cependant parce qu'il s'agit d'un mouvement religieux où interfèrent la conquête violente, la conversion, le ralliement de divers groupes ethniques qui conservent leur économie et leur organisation propre. C'est pourquoi la progression dans la zone unique s'est compliquée de poussées vers le nord. L'Espagne a été longtemps disputée car, par nature et position, elle est tiraillée entre vocations géographiques contraires. L'obéissance à la force d'attraction fut chronique, avec des crises aigues, en flux et reflux : les chemins déjà parcourus dans un cycle antérieur formaient des lignes de moindre résistance qui orientaient les efforts nouveaux. Le phénomène est surtout sensible dans les vicissitudes marocaines : aussitôt qu'une dynastie s'est installée au Maghreb el-Aqça, elle reprend la route d'Espagne et, par le Maghreb central, la route de l'Ifriqiya.

L'appel de l'espace zonal semblable à cause du climat est en opposition avec le morcellement lié au relief dont l'unité musulmane a si gravement pâti. La contradiction apparente est résolue en fait par le dualisme des genres de vie : le morcellement joue contre les sédentaires plus aptes à l'organisation stable, et les pasteurs, plus aptes à la volonté de puissance, obéissent plus souvent à la griserie de l'espace.

L'absence de limite naturelle dans l'expansion zonale se retourne contre les peuples qui ont semblé d'abord en bénéficier. Elle leur donne une illusion de force, dont ils sont d'autant plus facilement victime qu'ils sont d'habitude moins évolués. Leur puissance tombe aussi vite qu'elle s'est élevée. La sagesse grecque a toujours condamné la *démesure* dont les dieux frappaient, comme d'une maladie, ceux qu'ils avaient condamnés. A son

école, l'Occident a conçu un idéal de qualité et de perfection qui s'oppose à la quantité et à la masse. Traduisons ces valeurs morales en vocabulaire politique : l'espace zonal favorise les impérialismes conquérants, prompts et instables, au détriment de lentes maturations nationales.

III. — *L'absence d'une capitale*

L'Etat, en son essence et selon sa définition théorique, est une personne morale : il est par conséquent affranchi de la nécessité d'un substrat territorial défini. Quand il s'incarnait, comme naguère, dans une famille et dans un monarque absolu, le siège de l'Etat s'identifiait avec le domicile plus ou moins instable de ce monarque. Pendant des siècles, les châteaux domaniaux de la Seine et de la Loire ont servi de lieux de promulgation aux Ordonnances royales. Au Maroc, quatre villes possédaient un Dar El-Makhzen et les plus énergiques des Sultans, obligés à de constantes expéditions, gouvernaient sous la tente.

Cependant l'évolution historique et la complexité croissante des affaires politiques ont fini par immobiliser le siège de l'Etat. A mesure qu'on se rapproche de l'époque moderne, une association de plus en plus intime s'opère entre la personnification de l'Etat et le nom de sa capitale. Ce n'est pas simple mécanisme verbal ou fonction de l'imagination, mais expression d'une réalité concrète. Sans doute la vigueur de l'Etat dépend largement du régime, d'une personnalité. Mais sa durable solidité à travers les siècles et les révolutions est étroitement liée à la puissance d'attraction d'une capitale qui assure et fortifie la cohésion des diverses provinces. De même qu'il y a des espaces, des unités naturelles, sinon prédestinées, du moins particulièrement favorables aux cristallisations nationales, certains sites urbains privilégiés ont une aptitude exceptionnelle au rôle de capitale : les meilleurs exemples de cette force d'attraction sont les centres de la cuvette parisienne et du bassin de Londres. Cette valeur ne doit pas plus être exagérée que sous-estimée. L'absurdité consisterait à imaginer une fonction s'imposant d'elle-même : l'évolution historique, la concurrence d'autres sites, le choix par un homme ou une famille décident du passage en acte des simples virtualités.

La volonté de l'homme est si décisive qu'elle peut suffire par elle-même et réaliser une création pure. Ainsi naquirent Madrid, Berlin, Petersbourg,

Le cas de celle-ci est plus nuancé et riche d'enseignements : la création de Pierre le Grand, symbole de son prodigieux effort d'occidentalisation, conserva, avec sa position excentrique, un caractère artificiel parce qu'elle n'avait pas été ratifiée par l'adhésion des masses. La capitale de l'Etat russe superficiellement modernisé resta deux siècles seulement près de la Baltique ; mais la capitale de la nation russe était Moscou et la Russie, libérée de l'occidentalisme, rendue à la conscience de soi, a rétabli le privilège légitime et légitimant du Kremlin.

Les exceptions apparentes demandent donc une discussion attentive. En fait il n'est pas de capitale dite artificielle dont le choix n'ait été motivé, qui n'ait bénéficié de certains avantages naturels, défensif, stratégique, économique. Ces avantages, comme une position centrale, le contrôle plus facile de certains objectifs, furent amplifiés par l'organisation administrative, le perfectionnement des moyens de transport : spontanée ou acquise, la puissance attractive de la capitale mesure la cohésion interne d'une entité politique. C'est précisément ce que la géographie refuse à la Communauté musulmane quand elle aspire à l'unité politique.

La zone sud-méditerranéenne, par ses traits spécifiques de relief ou de climat, le morcellement structural ou les mornes étendues désertiques, n'est guère favorable à une puissante centralisation : elle tend plutôt à multiplier les centres locaux de faible rayonnement, voués à se faire concurrence. Une volonté forte et continue aurait pu cependant triompher de ces obstacles. Il n'en est pas de même si l'on considère la disposition en zone qui par essence est inconciliable avec l'idée d'un centre, naturel ou créé. Rappelons en effet que, de l'est à l'ouest, le monde musulman s'étend sur 135 degrés de longitude : il n'est pas de position pour qui l'une ou l'autre des extrémités, voire l'une et l'autre ne seront excentriques. Et la distance kilométrique est encore aggravée par les obstacles de toute nature, le relief, l'aridité, la pauvreté, la solitude, que multiplient les caractères intrinsèques de la zone sud-méditerranéenne.

L'histoire a confirmé de façon éclatante ces très fâcheux inconvénients du domaine géographique de l'Islam. En dépit de l'unité spirituelle dont la simplicité du dogme imprègne tous les pays musulmans, la grande communauté des fidèles s'est bien vite rompue, politiquement, en une aile orientale et une aile occidentale, qui furent ensuite séparées par une ou plusieurs créations au centre. Damas, Bagdad, Cordoue, Kairouan, Le Caire, Fès,

Constantinople ont été simultanément ou successivement les capitales des divers secteurs de la zone. Obligées de faire front contre les dangers les plus voisins, elles oubliaient les soucis communs et élargissaient leur séparation. Sans doute chacune d'elles est née de contingences historiques et de conditions locales ; mais leur résurrection sur place ou à proximité, après chaque crise, révèle la permanence des forces séparatistes qui soutenaient les dynasties rivales, se disputant le titre privilégié de Commandeur des Croyants.

Il n'est d'ailleurs nullement démontré que ces divisions, l'épanouissement de plusieurs capitales ayant chacune sa force propre d'attraction dans un rayon plus ou moins limité, aient été des faiblesses sans aucune contrepartie. Cet Islam brisé, mais toujours dynamique, parvint plus facilement à réaliser des synthèses régionales des éléments ethniques et culturels déjà groupés, pour le plus grand profit de l'ensemble de la civilisation musulmane. Mais si l'on ne considère que la force matérielle, le séparatisme a certainement affaibli la Communauté en tant que construction politique : loin de l'atténuer, l'aspiration à l'unité maintenait une sorte de blessure perpétuellement à vif. Dans cette vitalité des capitales échelonnées d'un bout à l'autre de la zone et cristallisant autour d'elles les particularismes régionaux, réapparaît le drame intime de l'histoire musulmane. Ce monde polycéphale, voué par la géographie au pluralisme, n'accepte pas son destin et, repoussant la règle cartésienne, prétend changer l'ordre des choses au lieu de le suivre pour l'utiliser. On ne peut être surpris du résultat désastreux : l'Islam n'a construit ni unité totale ni unités nationales.

Pas de capitale unique, pas d'unité ou de cohésion politique : le simplisme de cette formule exigerait beaucoup de réserves. Cependant l'histoire musulmane peut en donner des vérifications *a contrario.* Dans sa belle Géographie de l'Afrique du Nord, M. Despois, se demandant pourquoi la Berbérie, unité géographique si vigoureusement dessinée, a montré de tout temps une impuissance congénitale à l'organisation autonome, donne comme raison principale l'absence d'un centre de gravitation, capable d'attirer toutes les parties. L'explication a une incontestable valeur ; mais au morcellement du relief qu'incrimine M. Despois s'ajoute la disposition zonale qui, même réduite à un secteur plus court, contrarie un mouvement centripète unique. Dans ce secteur limité de l'Afrique du Nord, le Maghreb

extrême a montré des aptitudes exceptionnelles à l'autonomie politique : la stabilité de l'Etat marocain, renaissant après chaque crise, est étroitement liée au rayonnement de Fès, capitale véritable par la valeur du site naturel, l'aménagement humain et le prestige religieux. Malheureusement Marrakech lui dispute ce rôle, et la concurrence entre les deux villes traduit la dualité du Maroc tiraillé entre sa vocation méditerranéenne et sa vocation présaharienne. Une dualité symétrique existait dans le cadre géographique de la France ; mais la France du sud fut historiquement découpée en trois parties, Aquitaine, Languedoc, Provence, correspondant à trois entités géographiques, Midi océanique, Midi méditerranéen cisrhodanien, Midi méditerranéen transrhodanien. Il en est résulté une rupture d'équilibre au profit de la France du nord et de sa capitale parisienne dont les valeurs respectives se sont étayées l'une l'autre.

La Turquie contemporaine a rajeuni le problème, avec la force d'une expérience vécue par une génération. A la fin du XIXe siècle elle était « l'homme malade », l'organisme qui, en se décomposant, communiquait la fièvre à tous les voisins : ce vaste Empire devait sa faiblesse à sa masse amorphe, aux tendances centrifuges des provinces que les différences de race, de religion, s'ajoutant à l'espace sans voies de liaison, n'avaient pas permis d'intégrer. Dépouillé violemment de fausses richesses, le malade a soudain retrouvé une santé sur laquelle ses anciens docteurs voudraient bien s'appuyer. L'œuvre géniale de Mustapha Kemal a comme un résumé symbolique dans le transfert à Ankara de la capitale de la nouvelle Turquie. Constantinople, au passé prestigieux, entretenait les rêves impérialistes et unitaires du Commandeur des Croyants : c'était la ville des souvenirs, des regrets, des illusions qui stérilisent le réel. Ankara, dans son site rude et pauvre, est le cœur vivant d'une nation véritable, la nation turque ; la capitale grandiose, mais déclinante a fait place à une capitale modeste, mais jeune et en pleine ascension. Tous les pays musulmans, chacun à part et tous ensemble, auraient besoin de méditer l'enseignement de nouveau dynamisme turc, fondé d'abord non sur des considérations extérieures mais sur la prise de conscience de soi à la base de laquelle se trouve une situation géographique déterminée.

IV. — *L'attraction d'économies complémentaires*

Il n'est guère de généralisation portant sur une collectivité humaine qui ne suscite quelque remarque de sens opposé : ces affirmations contraires ne se détruisent point, mais par une sorte de dialectique hégélienne conduisent à une vérité plus haute. Le monde géographique de l'Islam manque d'unité ; il a néanmoins une uniformité excessive et ces deux aspects, au lieu de s'exclure, concourent à une même impuissance politique. Nous avons vu combien les morcellements particularistes, déterminés par le relief ou le genre de vie, ont contrarié la formation de nations cohérentes et fortement groupées autour d'une capitale. Il reste à montrer que la disposition zonale, essentiellement climato-botanique, en déterminant l'homogénéité des conditions de la production agricole et de l'activité économique, est encore plus défavorable à la concentration politique.

La biologie et l'évolution des espèces attestent, selon la formule de Spencer, que le progrès consiste dans le passage d'une homogénéité amorphe à une hétérogénéité définie et organisée. L'évolution s'opère par un double mouvement dont le parallélisme est nécessaire : spécialisation d'organes de plus en plus différenciés, concours et solidarité de tous pour une fin unique, selon un mécanisme dont on discute sans que la réalité efficiente en soit contestée. Cette loi de la vie vaut aussi pour des collectivités plus lâches : les associations sont plus vigoureuses et plus durables entre éléments différents mais complémentaires qu'entre éléments semblables. N'est-ce pas entre électricités de pôles contraires que jalllit l'étincelle lumineuse et dynamique tandis qu'il y a répulsion entre électricités de même sens ? Un des plus anciens philosophes grecs dont la pensée est sans cesse rajeunie, Héraclite, avait été tellement frappé par cette synthèse des contraires, *mixis tôn enantiôn*, qu'il en avait fait la clef du monde.

Sur un espace aussi vaste que le domaine général de l'Islam, il est évident que le relief, la proximité variable de la mer introduisent des nuances, voire des oppositions marquées. Mais cette diversité sensible sur de faibles distances, est comme noyée dans l'uniformité de l'ensemble, car cet ensemble est disposé en une zone suffisamment étroite pour être placée, du fait de sa latitude, sous le signe commun de l'insuffisance des précipitations, susceptible d'être poussée jusqu'à l'aridité complète. Ce facteur climatique fondamental détermine les espèces et les associations de la végétation

spontanée de même que les possibilités de l'agriculture, c'est-à-dire les conditions de l'alimentation humaine. Epi de blé, grappe de raisins, branche d'olivier, avec le dattier comme substitut dans la zone tout à fait aride et chaude, constituent une triade sacrée que servent pieusement avant de s'en nourrir toutes les populations échelonnées de l'Atlantique à l'Indus. Cette communion sous des espèces très réelles complète incontestablement la similitude des institutions et la parenté spirituelle ; mais loin de multiplier les échanges économiques intérieurs, elle leur enlève toute raison d'être.

Isaiah Bowman, le regretté Président de la Société de géographie de New-York, avait consacré un de ses derniers livres à étudier les possibilités du monde musulman considéré comme système d'économie fermée. Son inventaire complet, précis, malgré un optimisme volontaire dans les données numériques, n'aboutit qu'à une conclusion négative. L'abondance de certains produits, toute relative d'ailleurs par suite de la médiocrité des techniques, ne compense nullement la déficience souvent radicale d'autres produits indispensables. Si cette situation, qui ressort des statistiques, n'était qu'un état de fait, on pourrait espérer la transformer ; elle est une conséquence nécessaire de la disposition zonale.

L'insuffisance générale et l'irrégularité des précipitations font peser, sur tous les modes de l'activité agricole un handicap redoutable : même dans les bonnes terres du Tell dont l'aptitude céréalière est si remarquable qu'elles sont peut-être le berceau de notre graminée nourricière, les espoirs du laboureur sont souvent déçus par la médiocrité des rendements. La succession des vaches grasses et des vaches maigres est un vieux symbole qui se retrouve tout le long de la zone. La « sacralisation » du blé, par le double jeu de la vocation du milieu naturel et de la tradition alimentaire, a été le principe d'une autre déficience heureusement moins irrémédiable : elle a établi comme un dogme une véritable monoculture céréalière qui épuise le sol, impose la jachère bisannuelle, fossilise les techniques. Le gaspillage d'une eau rare et précieuse pour arroser d'étroites parcelles d'orge est une hérésie suggestive. L'Egypte, grenier de la Rome antique, a fini par échapper au fatal engrenage : mais ce fut l'œuvre des techniciens et capitalistes occidentaux. L'exemple de l'Egypte, exceptionnellement fertile, et le développement des cultures industrielles comme le coton, ne peuvent d'ailleurs être généralisés : à moins d'une révolution sociale détruisant le paysanat, les cultures vivrières doivent conserver leur prépondérance.

La zone sud-méditerranéenne a également une vocation arboricole très marquée. L'ordre romain s'était traduit par une admirable extension des plantations que ruinèrent les nomades orientaux « semblables à des sauterelles » et que les influences de l'Occident tendent à reconstituer. Un hectare d'arbres donne un rendement sans commune mesure avec un hectare de céréales ; il en faut bien peu pour donner au propriétaire un excédent susceptible d'être échangé pour un autre produit. Mais dans quelle direction se fera cet échange nécessaire ? Vers le voisin et coreligionnaire habitant à la même latitude dans une zone identique, et qui, pour cette raison, cultivant les mêmes arbres ne peut être qu'un concurrent? C'est une loi de nature que la cohabitation dans une même zone surexcite, non les échanges, mais une concurrence que les tendances modernes à la surproduction font de plus en plus âpre. Les viticulteurs algériens ont fini par se mettre d'accord avec les viticulteurs de la métropole, mais c'est grâce à la communauté civique et pour mieux étouffer la viticulture marocaine. Les dattes de Biskra disputent à celles de Bassorah le marché mondial. La pénurie générale d'oléagineux a donné une solution momentanée aux difficultés d'écoulement que rencontraient les olives de Tunisie, mais le développement des plantations d'oliviers chez tous les riverains de la Méditerranée va ramener le problème. Une terrible concurrence est en train de se préparer entre tous les agrumiculteurs du bassin méditerranéen, aggravée par les apports venus de la zone méditerranéenne australe.

C'est une véritable lapalissade que d'affirmer l'orientation naturelle des échanges économiques et des courants commerciaux dans le sens des méridiens plutôt que dans le sens des parallèles. La même loi s'impose au réseau de voies de communications et de moyens de transport, qui est déjà un passage du plan économique au plan politique. Et notre monde moderne voué à la surproduction et à la concurrence tend à lier de façon plus indissoluble l'économique et le politique, la priorité de l'un ou de l'autre n'étant qu'un problème sans contenu réel. Les marchés d'écoulement de la production sud-méditerranéenne sont dans les pays de la zone tempérée froide. Les régimes préférentiels et les blocs monétaires qui permettent la conquête des marchés convoités ne peuvent pas s'organiser dans un sens opposé.

On a le droit sentimental ou philosophique de vitupérer ces conséquences du développement de l'activité économique et des techniques de production,

d'y voir des formes larvées de guerre froide. La nouveauté du phénomène n'est que dans son intensité plus grande et, si la guerre est la plus effroyable des calamités, la crainte de la guerre fait naître aussi la conscience des solidarités naturelles et nécessaires. Dans la cohésion plus grande des nations occidentales par rapport aux pays musulmans, n'y a-t-il pas un reflet de l'intensité plus grande de leur activité économique en général, mais d'abord de leurs échanges intérieurs organisés méthodiquement ? On a le sentiment aujourd'hui que ce fut une étape et qu'une nouvelle étape commence : une limitation des souverainetés nationales en rapport avec l'élargissement nécessaire des bases d'une économie aux échanges multipliés. Pour atténuer les terribles souvenirs qui les opposent, la France et l'Allemagne ont commencé par édifier une union de forme nouvelle sur l'association logique entre le fer de Lorraine et le charbon de la Rhur. Mais l'erreur la plus dangereuse serait d'imaginer l'avenir de la fédération européenne fondé sur la ruine des consciences nationales : le progrès ne consiste pas dans une renonciation aux valeurs anciennes et éprouvées, mais dans leur intégration au sein d'une valeur plus largement humaine ; on ne pose de toit ou de nouveaux étages que sur des murs profondément enracinés. L'Europe occidentale regarde avec inquiétude les explosions du « nationalisme musulman », expression absurde d'un phénomène précisément antinomique au concept de nation : l'inquiétude est causée moins par les violences, excusables comme celles de la jeunesse, que par une obstination dans les erreurs anciennes et l'ignorance systématique des étapes nécessaires.

La plupart des pays musulmans sont à peine sortis du stade d'économie fermée qui était en rapport avec le morcellement physique ou humain et la précarité des liaisons. Avant des abstractions nuageuses, il leur faut considérer des besoins concrets et impérieux, construire autour de foyers attractifs des unités régionales ou nationales conformes aux lois de la géographie et de l'économie. L'exemple de l'Afrique du Nord mérite d'être médité. On s'est souvent étonné — et beaucoup de Français en particulier — que la présence de la France n'ait pas déterminé une unification plus complète de la Berbérie. Il semble au contraire que nous ayons plus profondément enraciné cette division tripartite, sans cesse renaissante à travers les siècles, Maghreb extrême ou atlantique, Maghreb central, Maghreb oriental, personnalisés sous le nom de Maroc, Algérie, Tunisie. Faut-il rappeler que

ce sont des douaniers français des deux côtés qui, à Oujda, contrôlent avec une sévèrité implacable le passage de la frontière ? Défendent-ils l'intérêt de la France, ou celui de leur pays d'adoption ? Le cas de l'Algérie est plus expressif encore. On connaît la force de la disposition zonale en 3 bandes parallèles, le Tell ou pays du blé et des arbres, les hautes steppes ou pays du mouton, le Sahara ou pays des dattes. L'organisation administrative l'ignore ou plutôt l'a utilisée en la brisant au lieu de s'y superposer. La division départementale s'est faite dans le sens des méridiens et non dans le sens des parallèles ; les trois départements possèdent leur secteur de chacune des zones climato-botanique ; reliés entre eux par une voie impériale, ils ont chacun leur grand port et leur réseau de voies méridiennes qui assurent les échanges de la côte au Sahara entre des activités complémentaires.

De toutes les formes de l'activité économique, c'est naturellement l'agriculture qui est le plus strictement conditionnée par l'uniformité climatique : c'est donc avant tout l'échange intérieur des produits agricoles qui est défavorisé par une disposition zonale, quelle que soit sa latitude. Mais s'agissant de la zone propre au monde musulman, il se trouve que les autres formes de la création des richesses y sont aussi subordonnées à des conditions similaires.

Constatons d'abord la médiocrité générale de l'activité industrielle : avant même d'en discuter les causes, il faut en souligner le caractère de plus en plus angoissant par suite de la démographie. C'est le développement de l'industrie qui a permis à la fois les fortes densités de populations de l'Europe occidentale et la hausse des niveaux de vie. On parle couramment de « révolution industrielle », l'expression a une valeur toute relative ; cette révolution, avec crises douloureuses et transitions, a cependant comporté des adaptations du mouvement démographique aux ressources locales. Au contraire le monde musulman vit une révolution véritable parce que le principe en est extérieur, le contact brusqué avec un monde plus riche, plus puissant, mieux armé contre la nature. Cette occidentalisation apporte autant de maux que de bienfaits parce qu'elle est très inégale dans ses cheminements : l'ordre, la sécurité, la lutte contre les grandes épidémies, les moyens de transport, les importations changées ont permis une augmentation considérable de la population, un accroissement des besoins beaucoup plus rapide que celui de l'enrichissement réel.

Les rendements de la terre ne suffisent pas. L'excédent de population doit émigrer vers les foyers industriels ; en dehors de quelques villes européennes, ces foyers sont, comme les marchés alimentaires, dans les latitudes plus hautes : voilà encore des courants économiques et humains qui s'orientent dans le sens des méridiens et non de la zone.

Peut-on espérer qu'il s'agit d'une crise passagère, que la trop faible industrialisation traduit simplement le retard général de l'Islam lié à l'immobilisme de la pensée scientifique contre lequel commence à réagir une petite élite formée à l'école occidentale ? Il est évident que l'industrie artisanale où s'attarde encore une classe laborieuse, adroite et fort intéressante, est susceptible de fécondes rénovations, que des créations nouvelles imitées de l'Europe, se multiplient. Beaucoup de temps est nécessaire alors que le temps presse : une usine particulière peut s'édifier en quelques mois mais l'industrialisation rentable exige des conditions favorables. Le monde musulman souffre, à ce point de vue, de déficiences matérielles et humaines qu'il serait dangereux de sous-estimer : à des degrés variables les sources d'énergie, les capitaux, les techniciens, les moyens de transport ont une insuffisance qui ne peut être compensée que par des associations en dehors de la zone et non par une communauté musulmane.

La structure du sol est caractérisée soit par le large développement du socle très ancien maintes fois pénéplané, soit par l'orogénie tertiaire : les sédiments houillers, s'ils ne sont pas tout à fait absents, sont rares. Le climat place l'exploitation de l'énergie hydro-électrique dans des conditions généralement défavorables. La découverte, dans le Moyen-Orient, de gisements de pétrole peut être grosse de conséquences ; mais dans son état actuel, l'exploitation de cette richesse prodigieuse fait ressortir les autres causes de handicap. Il en est du pétrole comme d'autres ressources du sous-sol, et d'une façon générale de la production des matières premières. Leur abondance relative est une faveur de la nature qui ne profite entièrement aux hommes que dans la mesure où ceux-ci sont capables d'en multiplier la valeur brute.

Les pays musulmans ne pourraient mettre en commun que leur pauvreté, et leur classe, si peu nombreuse, de privilégiés risquerait de provoquer une révolution sociale plus vite qu'une révolution industrielle. Même dans le régime communiste, la création d'usines est un investissement de capitaux. Les Etats musulmans sont aussi dépourvus de réserves de capitaux que

leurs citoyens, dont la grande masse est trop déshéritée pour pouvoir épargner même si l'interdiction coranique du prêt à intérêt n'était défavorable à l'esprit d'épargne. Lorsque les désirs de modernisation ont emporté toutes les résistances conservatrices, les Etats restés indépendants ont été acculés aux emprunts extérieurs dont les seuls intérêts ont dépassé les capacités nationales : la dette égyptienne, la dette ottomane, la politique de ʿAbd-el-ʿAziz ont amené les interventions étrangères. L'affranchissement politique n'a point résolu les problèmes ; il rend seulement plus subtile l'action des banques et des intermédiaires financiers. Celle-ci est naturellement plus libre dans les affaires privées que dans les grands travaux d'équipement économique dépendant de l'Etat. Elle permet une mise en valeur qui profite incontestablement au pays et à ses habitants. Mais cette mise en valeur, dirigée de l'extérieur, exploite les richesses du sol et du sous-sol pour des fins soustraites aux autorités locales. Le Maroc peut faire actuellement une expérience instructive. L'association loyale qui le lie à la France a permis son équipement moderne, garantit sa monnaie malgré le déficit énorme de sa balance commerciale, compense, par le jeu des contingents, son désarmement douanier. C'est bien l'autonomie de son développement économique qui est ainsi protégée : est-ce dans ce but qu'une poignée d'hommes d'affaires américains prétendent se soustraire au contrôle des changes, un des rares moyens de défenses laissés à l'Etat dans l'implacable bataille économique ? Si la culture du coton est la meilleure spéculation pour ses irrigations futures, est-ce que des capitaux viendront d'Alexandrie s'investir au Maroc pour concurrencer les cotons égyptiens ? Sous une forme ou sous une autre, c'est toujours la concurrence et non l'association qui est la loi de la zone.

Pour l'industrialisation, le problème des techniciens n'est pas moins difficile que celui des capitaux. Le monde musulman ne possède qu'en nombre dérisoire ingénieurs et ouvriers qualifiés. La formation de ces cadres de l'industrie moderne est d'autant plus lente que le milieu n'est pas favorable. La tradition musulmane n'oriente pas la jeunesse qui s'instruit vers l'étude des sciences appliquées. Sans doute la zone n'en est pas responsable, mais c'est bien toute la zone qui est frappée de la même carence. Le Maroc pourrait emprunter à l'Egypte des professeurs de littérature arabe et des avocats, encore que cela suppose une idée bien médiocre de sa propre personnalité et de ses possibilités : mais dans le domaine

de la recherche scientifique et de ses applications industrielles la connaissance d'une des principales langues de la culture occidentale est indispensable pour un temps indéfini. Si la présence d'Européens, comme professeurs, ingénieurs, contremaîtres, est considérée comme nécessaire, vaut-il mieux importer des éléments irresponsables ou s'associer des éléments enracinés ? Le problème n'est pas aussi extragéographique qu'il semble car c'est là force d'assimilation du sol qui est ainsi posée.

Le réseau de voies de communication et de moyens de transport est la condition première et l'expression finale de toute la vie économique. Il s'organise d'abord en fonction des échanges à assurer, il décide ensuite des possibilités. Un réseau de liaisons dans le sens de la zone fortifierait évidemment une communauté politique musulmane et tous les Etats sont amenés à construire des voies impériales, fort onéreuses, justifiées par les besoins d'un commandement central. Mais ce réseau, du point de vue de l'économie, est impensable. Pour les raisons que nous avons exposées, les échanges de produits ne peuvent être actifs et payants que dans le sens des méridiens. Il convient de mettre à part les lignes d'avion qui, transportant essentiellement des personnes, obéissent à des considérations très spéciales. Mais la distance, les difficultés matérielles, les immensités vides écraseraient de charges sans contrepartie voies ferrées et routes organisées d'un bout à l'autre de la zone. Mussolini avait ainsi bâti en Lybie une magnifique autostrade : elle finissait en impasse à la frontière de l'Egypte désertique.

L'industrialisation du monde musulman sera toujours fortement génée par les difficultés que le régime hydrographique oppose aux transports par eau. Au Maroc les espoirs fondés sur le Sebou ont été complètement déçus. L'Egypte, l'Irak, le Pakistan, bénéficient d'avantages exceptionnels ; mais le Nil, le Tigre, l'Indus, méthodiquement utilisés pour la navigation, ne peuvent développer qu'une cohésion intérieure qui a un tout autre sens que la communauté fondée sur la religion. Il ne reste qu'une voie générale de liaison, indiquée par la nature, vraiment capable de compenser beaucoup d'obstacles de toutes sortes : c'est la mer, qui, depuis le percement de l'isthme de Suez, borde la zone dans toute sa longueur du Maroc atlantique au Pakistan. La responsabilité des hommes, dans l'inutilisation d'un si grand avantage, est lourde et même inquiétante. Un véritable maléfice pèse sur l'Islam : non seulement la plupart des

peuples qui l'ont adopté, tels les Berbères, n'avaient pour la grande navigation et les métiers de la mer que des aptitudes médiocres, mais les petits groupes qui avaient la vocation et l'avaient prouvée ont été incapables de suivre les progrès d'une technique qui, plus qu'aucune autre, est sous le signe de l'effort et du renouvellement continus. Les seuls exploits sur mer, ceux des corsaires barbaresques, ont été tournés vers la destruction. En réalité dès le XVIe siècle la médiocrité de la marine de guerre a stérilisé la force militaire de la plus grande des puissances musulmanes. A des milliers de kilomètres de ses bases la flotte portugaise a écrasé ses rivaux coalisés et décidé de la fondation du grand Empire colonial. Aujourd'hui le monde musulman est sous la dépendance complète des marines étrangères et rien d'indique qu'il puisse ou veuille en appeler d'une servitude matérielle qui en entraîne de plus subtiles.

CONCLUSION

Toutes les faiblesses qui ont placé et maintiennent encore le monde musulman en état d'infériorité par rapport à l'Occident ne sont point des faits de nature. La pauvreté, par exemple, est une condition toute relative et même variable, dans un même moment, selon les points de vue. Parmi les Etats musulmans, l'Egypte fait figure de riche à côté de la pauvreté turque. Les deux pays ont sensiblement le même total de population. On parierait plus volontiers pour l'avenir du pauvre sur lequel pèse pourtant une menace qui fait paraître dérisoire l'anglophobie actuelle des Egyptiens. Dans l'immense domaine soumis à la Loi du Prophète, le sol, le sous-sol, les eaux recèlent encore des richesses inconnues ou mal exploitées. Leur prospection et leur mise en valeur sont des nécessités immédiates, non à cause d'un idéal matérialiste de jouissance dont quelques musulmans sincèrement pieux accusent l'Occident, mais parce que des masses d'hommes rapidement croissantes ont pris conscience de leur effroyable misère : or, comme l'a dit admirablement notre Peguy, si la pauvreté peut être source de vertu, la misère avilit l'homme.

Cette organisation de la mise en valeur ne peut se faire qu'à l'intérieur d'unités régionales limitées où une autorité politique est assez forte pour utiliser toutes les chances et remédier aux faiblesses, pour subordonner

les intérêts particuliers et immédiats aux intérêts permanents de la collectivité. Les liens de cette collectivité dérivent de la cohabitation sur un même sol et ses possibilités dépendent de ce sol, de sa situation géographique, de ses contiguités réelles et pratiques. Ce n'est pas fortifier le sentiment religieux, c'est en méconnaître l'essence et risquer de la dissoudre ou de l'avilir que lui faire gérer un domaine qui est celui du corps, non celui des âmes. Bien sûr il est toujours possible, facile même de soulever l'affectivité des foules au nom de leur foi. L'expérience de tous les temps et de tous les pays montre que de tels mouvements, plus sensibles aux cris de colère haineuse qu'à l'amour de ses semblables, conduisent généralement à des crises de violence aussi éphémères que destructives.

L'exploitation méthodique des richesses d'un pays en fonction des besoins matériels des habitants ne peut être placée que sous le signe de la connaissance, de la raison, du progrès dans l'ordre, de la solidarité de tous les bénéficiaires dans le travail quotidien et productif. La subordination d'un programme aussi positif à un concept théorique idéal complètement détaché du réel revient à le ruiner d'avance. Les élites musulmanes, aujourd'hui comme jadis, voient se dresser, en face de leur rêve grandiose d'unité politique, de communauté totale, sinon totalitaire, la géographie zonale, ses résistances et ses impératifs. Cet immense territoire, uniformisé par son rétrécissement en latitude, mais étalé en longitude depuis l'Atlantique jusqu'à la Chine, se découpe en secteurs que la recherche de productions et de ressources complémentaires oriente plus volontiers vers leurs voisins du sud et surtout du nord que vers les voisins de l'est ou de l'ouest. La vocation humaine de la zone n'est point l'unité dans la confusion, mais une chaîne de nations conscientes de leur être propre, cristallisant autour de leur centre d'attraction respectif toutes les puissances de solidarité qui se nouent entre cohabitants d'un même sol.

L'unité religieuse, qui d'ailleurs ne se superpose pas exactement à l'unité culturelle, est sur un autre plan. Il est curieux, un peu inquiétant, de constater que les Arabes cultivés connaissent mieux le vocabulaire de nos révolutions occidentales, françaises en particulier, que leur enseignement profond. Ainsi le drame actuel du monde musulman, l'Europe chrétienne l'a vécu dans d'autres conditions, s'est déchirée elle-même dans un enfantement douloureux de plusieurs siècles : elle avait trouvé une solution au moins dans la mesure où les problèmes vivants ne demandent pas à

être périodiquement repensés. Ce qu'on appelle au XVI[e] siècle la rivalité de la maison de France et de la maison d'Autriche déborde singulièrement la signification littérale de cette expression et se hausse au résumé symbolique d'une bien plus longue histoire. Charles-Quint, identifiant son empire polycéphale ou même centrifuge avec l'Europe chrétienne dont Rome était seulement la capitale religieuse, a épuisé son génie vigoureux, a épuisé l'Allemagne, l'industrieuse Flandre, l'or et le sang espagnols pour défendre ou refaire une unité périmée et condamnée. François I[er], concentrant autour de sa personne et de sa capitale le rassemblement des terres françaises, a fait triompher avec notre unité nationale une conception d'avenir : le symbole est rendu plus éclatant par l'alliance que le souverain de « la fille aînée de l'Eglise » osa contracter avec Soliman, le Grand Turc, Commandeur des Croyants.

Et cependant l'Europe, étalée du cercle polaire à la Méditerranée, de la douceur humide de l'Océan à la rudesse continentale des plaines intérieures, est infiniment plus favorable aux associations complémentaires que la zone aride sud méditerranéenne. Mais l'heure d'une nouvelle Europe n'avait pas encore sonné : il fallait, en étape préliminaire, des bases organisées, Etats limités et nations conscientes. Qui vise trop haut et trop vite, manque le but. Vouloir passer presque sans transition du cadre tribal et de l'atomisme politico-économique à une immense construction contraire aux réalités géographiques, c'est s'interdire la réalisation du possible sans approcher de l'idéal rêvé.

Jean CÉLÉRIER.

L'ISLAM NOIR AU BRÉSIL

M. Robert Ricard a publié récemment, sous le titre de « L'Islam Noir à Bahia d'après les travaux de l'école ethnologique brésilienne », dans cette même revue, un article excellent avec lequel nous sommes entièrement d'accord (1). Nous voudrions seulement, et à la demande même de l'auteur,

1° compléter sur quelques points ses informations, à l'aide de livres ou documents qu'il n'a pu trouver à Paris ;

2° élargir au reste du Brésil le problème de l'Islam noir.

Commençons par reconnaître le bien fondé de la critique des données tirées de l'*Annuaire du Monde Musulman*, 1933. Peut-être y a-t-il eu autrefois 20.000 esclaves musulmans, mais je ne sais comment on aurait pu établir à l'époque une statistique religieuse aussi précise, car les blancs de l'Empire ne s'intéressaient aux esclaves qu'en tant que main-d'œuvre utile, non en tant qu'adeptes de tel ou tel culte. João do Rio confirme, pour la capitale du Brésil, la non-existence de mosquées (2), et l'enquête que j'ai menée sur une prétendue mosquée qui se serait trouvée à S. Paulo, d'après Sud Menucci (3), a prouvé qu'il n'en existait pas non plus dans cette ville. Comme le dit très justement M. Ricard : « le mot *machachali* ne désignait que de simples oratoires », dans des maisons particulières. En 1883, à la fête de Mahomet, célébrée par l'Église positiviste de Rio, quelques musulmans firent leur apparition, mais uous ne savons si c'étaient des Africains ou des Blancs (4). C'est seulement à partir de l'immigration des Syriens et Libanais que l'on peut parler d'un culte mahométan organisé et légal au Brésil, c'est-à-dire depuis 1889. Au dernier recensement

(1) *Hespéris*, 1er et 2e trimestres 1948, pp. 57-71.
(2) João do Rio, *O Natal dos Africanos*, « Kosmos », déc. 1904.
(3) Sud Menucci, *O precursor do abolicionismo no Brasil*, S. Paulo, 1936, pp. 117, en note.
(4) José Carlos Rodrigues, *Religiões acatólicas*, Recife, s.d.

national, de 1940, le nombre des fidèles musulmans s'élevait seulement à 3.053, presque tous hommes, ce qui est naturel lorsqu'il s'agit d'immigrants, qui viennent généralement jeunes et sans famille (1). Ainsi, l'Islam nègre a eu certainement autrefois une grande importance, mais il l'a perdue aujourd'hui. Sur cette antique importance nous avons le témoignage de voyageurs comme Francis de Castelnau, pour Bahía, qui cite d'innombrables esclaves musulmans, beaucoup portant le nom de Mohammah, de Mahomet, de Mahammad, de Mohamed (2) etc., ou comme l'ambassadeur de France à la cour de Rio, le comte de Gobineau, qui écrivait : « La plupart de ces Minas, sinon tous, sont chrétiens extérieurement et musulmans de fait... puisqu'ils étudient l'arabe d'une manière assez complète pour comprendre le Coran au moins en gros. Ce livre se vend à Rio chez les libraires français Fauchon, Dupont, qui en font venir des exemplaires d'Europe et les livrent au prix de 15 à 25 mille reis, 36 à 40 francs. Des esclaves, évidemment très pauvres, se montrent disposés aux plus grands sacrifices pour posséder ce volume. Ils contractent des dettes à cet effet et mettent quelquefois une année pour s'acquitter vis-à-vis du marchand. Le nombre des Corans vendus annuellement s'élève à peu près à une centaine d'exemplaires et s'accompagne de quelques grammaires arabes rédigées en français... L'existence d'une colonie musulmane en Amérique n'a, je crois, jamais été remarquée jusqu'ici, et, bien que n'étant pas tout à fait nécessaire à constater dans cette dépêche, j'espère que Votre Excellence voudra bien me pardonner cette digression en faveur de la singularité qu'elle révèle. D'ailleurs, elle explique l'attitude particulièrement énergique des nègres Minas » (3). Nina Rodrigues, le P. Brazil, pour Bahía, et João do Rio, pour la Capitale Fédérale, ont bien su distinguer le culte islamique du « fétichisme » des autres nègres. L'étude du P. Etienne Brazil sur les Malês est connu du public français, il est donc inutile d'y revenir (4). Quant à celle de João do Rio, qui date de 1904, on nous permettra, le texte étant à peu près inconnu en France, d'en traduire quelques passages. L'auteur, après avoir parlé de la religion des *babalaôs*, c.-à-d. du poly-

(1) *Anuário Estatístico do Brasil*, VIII, 1947, p. 40.

(2) Francis de Castelnau, *Renseignements sur l'Afrique Centrale et sur une nation d'hommes à queue qui s'y trouvait, d'après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia*. Paris, Bertrand, 1851.

(3) Affaires Etrangères, Question de l'Esclavage au Brésil. Rapport de Gobineau (22 sept. 1869), cité par G. Raeders, *Le Comte de Gobineau au Brésil*, Paris, Sorlot, 1934, pp. 75-76.

(4) « *Os Malês* », « Rev. Inst. Hist. Geog. Bras. », LXXII.

théisme nègre yorouba, écrit : « Les *alufás* ont un rite différent. Ils sont mahométans avec un fond de mysticisme... Après le *suma* ou baptême et la circoncision ou *kola*, les *alufás* se mettent à lire l'Alcoran. Leur obligation consiste dans le *kissium*, la prière. Ils prient après le bain, en lavant, avec la pointe des doigts, les pieds et le nez, ils prient au matin, ils prient au coucher du soleil. Je les ai vus, noirs, la figure brillant entre les barbes blanches, faisant l'*aluma gariba*, lorsque le croissant lunaire apparaît au ciel. Pour ces prières ils prennent l'*abadá*, une tunique blanche à larges manches, ils enfoncent la tête dans un *filá* rouge, d'où pend un ruban blanc, et, la nuit, le *kissium* continue, tandis qu'ils sont assis sur des peaux de mouton ou de tigre... Ces gens égrènent, la nuit, le rosaire ou *tessubá*, ils ne mangent pas la chair du porc, ils écrivent leurs prières sur des planches, les *atô*, avec une encre faite de riz brûlé, et ils jeûnent comme les juifs quarante jours d'affilée, ne mangeant qu'au petit matin et au coucher du soleil. Très cérémonieux, après l'*assumi*, il n'y a pas pour eux de fête plus importante que le *ramadan*, au cours de laquelle ils échangent le *saká* ou cadeaux mutuels. Aussi bien leur administration religieuse comme leur administration civile est entièrement indépendante de la terre où ils vivent. Ils ont des vicaires généraux, ou *ladames*, obéissant au *lemano*, ou évêque, et la partie judiciaire est à la charge des *alikali*, juges, *sagabamo*, immédiatement après les juges, et *assivajiu*, maîtres de cérémonie. Pour devenir *alufá*, il faut de grandes études, et ces noirs, qui font semblant d'être sérieux et se marient gravement, ne cessent pas cependant de faire *amuré* avec trois ou quatre femmes. Quand le jeune *alufá* termine ses examens, les autres dansent l'*opa-suma* et conduisent l'initié à cheval, à travers les rues, pour symboliser son succès... Ces cérémonies se réalisent toujours dans les faubourgs, dans des lieux éloignés, et les *alufás* mettent leurs robes blanches et leur bonnet rouge ». Il ajoute un peu plus loin que ces chefs religieux musulmans vivent de magie ; que, malgré leur monothéisme, ils se servent des *aligenum*, espèces de diables ; que quelques-uns même parmi eux, comme le nommé Alikali, font des *idams* pour faire tomber la pluie et autres sortilèges (1).

Après un peu moins d'un demi-siècle, que reste-t-il de cette religion ? A Rio, le culte musulman africain a complètement disparu ; ou, plutôt,

(1) João do Rio, *As Religiões no Rio*, 2a ed., 1951, pp. 16-18. Le mot *aligenum* a été interprété par A. Ramos comme une altération du mot *djinn* (*Antropologia Brasileira*, I, p. 428).

ce qui en subsiste a passé dans une forme de spiritisme, fréquentée d'ailleurs par des blancs autant que par des gens de couleur, et qui s'appelle le spiritisme de Umbanda. Les Esprits des Morts y sont divisés en effet en *phalanges,* qui comprennent à leur tour des subdivisions ou *lignes* ; ces Morts sont appelés à revenir sur la terre par des cantiques spéciaux appelés *pontos.* Il y a des *pontos* cabocles (indiens), des *pontos* africains (ce sont les plus célèbres), mais il y a aussi des *pontos malês* et des *pontos mossurubi* :

Olha ganga com ganga amalécou	(à peu près intraduisible)
Olha ganga com ganga amalécou	
Piza no tôco, piza no galho,	(Monte sur le tronc, monte sur la branche,
Segura o galho, senão eu cáio...	Tiens ferme la branche, sinon je tombe...
Oh ganga, e, Echou piza no tôco	Oh ganga, eh ! Echou, monte sur le tronc
de um galho só (1).	et une seule branche.)

Il est curieux de noter ici que ces lignes *Malê* et *Mossurubi* sont liées par un syncrétisme curieux soit à des divinités redoutables yorouba, comme *Echou,* qui est le Diable africain, ou *Egum de lé,* qui est le Dieu de la guerre (guerre sainte ?), soit aux Esprits désincarnés de quelques-unes des populations les plus sauvages de l'Afrique, comme les Cafres et les Zoulous. Il y a là une survivance de l'antique terreur que les blancs et les autres nègres éprouvaient devant les musulmans. Il est vrai que les lignes appartiennent à la Magie noire ou *Quimbanda.* Il y a aussi des musulmans dans la Magie blanche (ou *Umbanda* proprement dite) ; seulement ce ne sont plus les esclaves musulmans désincarnés d'autrefois, ce sont des Esprits qui viennent de l'Afrique du Nord, et qui sont estimés, eux, parce que les Nord-Africains ne sont pas assimilés, dans la pensée de ces spirites, aux Africains barbares du temps de l'Empire ; ils appartiennent à des peuples de haute civilisation intellectuelle et morale (2).

(1) BENEDITO RAMOS DA SILVA, *Ritual de Umbanda,* Rio, 1950, pp. 86-87.
(2) LOURENÇO BRAGA, *Umbanda e Quimbanda,* Rio, 2a ed., 1942, pp. 16, 18 et 23.

Umbanda

1. Ligne de Ochalá	la légion des Hindous.
2. — de Yemanjá	— des Médecins de l'Espace.
3. — d'Orient, qui comprend à son tour	— des Arabes et Marocains avec comme chef Jymbaroué.
4. — d'Ochôcé	— des Japonais, Chinois, Mongols, Esquimaux.
5. — de Changô	— des Egyptiens, Aztèques, Incas.
6. — d'Ogoum	— des Caraïbes.
7. — africaine de Saint-Cyprien	— des Gaulois, Romains et autres Européens.

A Recife, il n'existe pas de sectes musulmanes. Cependant Gilberto Freyre a voulu trouver dans la Secte panthéiste, qui s'est créée entre les nègres des environs de Recife, une influence mahométane, à cause de l'importance qu'y prenaient l'Etoile du Matin, les ablutions d'eau, et surtout parce que les membres de la secte portaient des vêtements blancs. Mais ni les statuts de la secte, qui a aujourd'hui disparu, dispersée par la police, ni les témoignages de ceux qui l'ont fréquentée, ne nous permettent d'assurer le bien fondé de cette hypothèse. Nous y voyons plutôt un effort de quelques noirs instruits pour passer du polythéisme, considéré par eux comme une religion inférieure, à un culte de la Nature.

Par contre, à Alagôas, encore en 1912, il existait une secte dite mahométane, celle de la Tante Marceline, où, paraît-il, la jeune initiée devait se prostituer au dieu de la secte, *Ali-Babá*, « dieu en forme d'enfant... couvert d'étoffe rouge et cerné de colliers d'*ofás* et d'*oôs* », ou comme celle de *Oricha-alum*, dont le chef portait le titre d'*Alufá*, et dont le lieu de culte était, sur tous les murs, peint d'arabesques. On y chantait certains cantiques qui témoignent d'une origine musulmane plus ou moins lointaine, comme : Edurê, edurê, alilála... etc.

Mais ces sectes musulmanes étaient en pleine désagrégation déjà en 1912 et le culte des dieux nègres yorouba, como *Ochalá*, *Ogoum*, *Changô*, *Oxum*, y tenait la place principale. Il est dommage que nous ne connaissions ces sectes qu'à travers des reportages de journaux, qui manquent d'objectivité (1). En tout cas, nous avons là la preuve qu'il y a eu, autrefois, une colonie musulmane importante à Alagôas et c'est ce qui fait que je ne partage pas tout à fait le point de vue de M. Ricard sur la fête des Morts décrite par Mello Moraes fils. Certes, je le reconnais, la religion musulmane n'a rien à voir avec le culte des morts (sauf dans le cas des *marabous*), mais certains traits de la description, comme l'interdiction de l'alcool (alors qu'on boit de l'eau-de-vie dans les veillées funèbres

Quimbanda
1. Ligne des Ames.
2. — Squelettes.
3. — Nagô.
4. — *Malê*, avec comme chef Echou et comme lieu de rencontre les carrefours.
5. — *Mossurubi*, avec comme chef Kaminabôá et qui comprend les sauvages africains, Zoulous, Cafres, etc.
6. — Indiens sorciers.
7. — mixte, composée d'Esprits de diverses races.

(1) A. Ramos, *O Negro Brasileiro*, 2a ed., S. Paulo, 1940, pp. 90-92.

des nègres non musulmans et des blancs), le port de vêtements blancs (alors que les filles des dieux portent chacune un costume à la couleur de sa divinité — il est vrai, dans les cérémonies non mortuaires), l'usage de manger en pleine nuit au lieu d'attendre le plein jour, tout semble bien aller dans le sens d'une fête mortuaire de nègres islamisés. Il faut se rappeler en effet que les esclaves musulmans amenés au Brésil appartenaient à des peuplades africaines qui sans doute avaient accepté l'Islam, mais qui n'avaient pas moins gardé en dessous bien des coutumes ou des superstitions de leurs religions primitives, comme les *Mandinga* et *Haoussa* ; et en particulier justement le culte des morts (1). Nous allons en trouver bientôt une autre preuve plus décisive encore à Bahía.

M. Ricard a longuement étudié les rares survivances qui se trouvent à Bahía dans le culte nègre ou *candomblé*. Il a cité un cantique où il est question d'Allah. J'ai trouvé moi-même le terme d'Alá à Bahía et à Porto-Alegre pour désigner une étoffe blanche qui sert : 1° à Bahía, pour former une espèce de dais sous lequel passent les filles des dieux après leur initiation, lors de la cérémonie de « prise de nom » ; 2° à Porto-Alegre, pour entourer un des tambours du culte et protéger en même temps le pantalon du joueur. J'ai pensé un moment que ce terme était aussi une survivance musulmane, mais je l'ai rencontré par la suite dans la langue yorouba (2) pour désigner également les étoffes blanches ; or seul un spécialiste de la langue nagô pourrait savoir si l'étymologie de ce mot est bien indigène, ou si le terme a été emprunté par les Yorouba aux musulmans. En tout cas, le noir de Bahía n'a pas oublié que les Yorouba ont eu des contacts étroits avec les musulmans et que certains traits de leurs cultures religieuses (comme la géomancie, si bien étudiée par Maupoil) sont d'origine arabe. En 1937 un chef de secte africain, Manuel Victorino dos Santos, commençait un discours, adressé à un certain nombre d'ethnographes réunis à Salvador, en ces termes : « Mussulmim disait que la religion est née ou provoquée par les sauvages africains jusqu'au moment où apparut Marrim, Dieu avait le nom d'Achaça,... Mussulmim était le plus instruit absolument en tout et l'alphabet était déjà connu... etc. » (3). La géomancie est d'ailleurs toujours pratiquée à Bahía, et il est assez curieux de noter qu'elle est

(1) A. Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira*, tome I, Rio, 1943, pp. 410-426.
(2) G. Porrinder, *La Religion en Afrique Occidentale*, trad. franç., Payot, Paris, 1950, p. 46.
(3) Divers Auteurs, *O Negro no Brasil*, Rio, 1940, p. 343.

pratiquée souvent par des gens qui sont considérés comme musulmans. Le *babalaô* Felisberto Salge, actuellement décédé, était même publiquement désigné du titre de « mussurumi ». On ne saurait mieux dire que, même en Amérique, l'on n'oubliait pas que la divination africaine avait ses origines lointaines dans l'Islam.

Mais le *babalaô* n'est pas lié seulement à la géomancie, il est lié aussi au culte des morts ou *Egums*. Or, sur ce culte des morts, il y a un texte capital du P. Frikel (1), dont M. Ricard n'a pas eu connaissance, mais qui jette une lumière inattendue sur le dernier refuge de l'islamisme à Bahia : les Nagô (Yorouba) et les Gêges (Dahoméens) ne travaillent pas avec les Esprits des Morts : « qui évoque les Esprits des Morts, ce sont les Mussurumim et les Malê » (p. 203) ; « seulement les Mussurumim possèdent une Maison des Morts », mais aujourd'hui « les Malê sont tous morts », « Gunocô est retourné en Afrique... il parle dans le vent, mais personne ne le comprend plus » (p. 204). Ne croyons pas trop l'informateur du P. Frikel, quand il affirme que « les Malê sont tous morts » ; ce qu'il veut, c'est persuader son interlocuteur de la disparition de la société secrète des *Egums*. Nous verrons dans un instant ce qu'il faut penser de cette affirmation. Pour le moment, contentons-nous de noter, dans le témoignage rapporté par le P. Frikel, les preuves que le culte des morts est bien lié à l'islamique : 1° le terme *Gunocô* pour désigner les morts, à côté du terme yorouba *Egum* ; or *Gunocô* est un terme tapa ou nupê (Nifé), donc d'une tribu de nègres islamisés (2) ; 2° dans la cérémonie d'évocation des Ancêtres, dite *Inchan*, on fait un cercle avec l'*anagua*. Or, au témoignage du philologue brésilien J. Ribeiro, *anagua* est un mot d'origine arabe (3) ; 3° la hutte où se fait cette cérémonie porte le nom d'*Ilé-Sahim* ; 4° les femmes ne peuvent pas prendre part à la cérémonie et encore moins la diriger, alors que les sectes polythéistes africaines sont très souvent dirigées par des femmes ; 5° le P. Frikel lie la cérémonie aux anciens rituels mortuaires des antiques esclaves musulmans qui envoyaient à leurs correligionnaires agonisants les directeurs de leurs associations, pour les consoler et les fortifier (p. 207, en note) ; 6° le culte des *Egums*

(1) PROTASIUS FRIKEL, *Die Seelenlehre der Gêge und Nagô*, « Sto. Antonio », 1940-41, pp. 192-212.

(2) Il est vrai que J. Raymundo propose une autre étymologie de ce mot, qui viendrait, pour lui, non de Ocô, plantation, mais du yorouba *égum-oko*, le masque ou le génie de la forêt (*O Negro brasileiro*, pp. 154-155).

(3) J. RIBEIRO, *O elemento negro*, Rio, s.d., pp. 150-152.

enfin est l'apanage de l'*oluô* ou *babalaô*. Le culte des morts est donc lié à celui d'Ifa ou à la divination, et par conséquent appartient au même complexe de l'Islam noir. « Un *pai de santo* ne peut pas être *oluô* ou travailler avec les Morts. Ifa appartient aux Musurumis ».

M. Ricard, dans une lettre qu'il a bien voulu m'adresser, me faisait remarquer que ce culte des *Egums* n'a rien de musulman, qu'il est même en opposition avec l'esprit de l'Islam. C'est vrai, mais il ne faut pas oublier : 1° que les Africains musulmans venus en Amérique avaient amené, sous la religion de Mahomet, leurs propres religions à eux ; qu'encore aujourd'hui le descendant du grand dieu africain Changô est au Dahomey un haut dignitaire de la religion musulmane et qu'il continue cependant à rendre un culte à son Ancêtre divin ; 2° que justement, au Dahomey, la société secrète des *Egums* est entre les mains des Musulmans (1), qu'elle est en quelque sorte particulière à cette religion, en opposition avec le culte des *Vodous*, qui appartient aux nègres non islamisés. Ce qui survit de l'Islam à Bahía, c'est sa partie hétérodoxe, c'est ce que l'Afrique y a ajouté, la franc-maçonnerie des *Egums*. Le vêtement musulman est tombé. Et ce que l'action des missionnaires venus du nord de l'Afrique avait refoulé, mais n'avait pu détruire, est revenu à la conscience. Phénomène intéressant de sociologie religieuse, et que l'on retrouve dans le christianisme : les libres-penseurs ont beau perdre la foi en Dieu, ils n'en sont souvent que plus superstitieux, et c'est lorsque la Russie soviétique a poussé le plus loin sa campagne anti-religieuse que le nombre des sectes hétérodoxes s'est multiplié. Mais, si le noir de Bahía rend un culte au mort, il le rend, dans sa pensée, moins en tant qu'Africain qu'en tant que musulman. C'est là ce qui reste de définitif des descriptions ou informations du P. Frikel.

Au cours d'un récent voyage à Bahía, j'ai essayé de découvrir les ultimes survivances musulmanes. M. Ricard rappelle que, selon Donald Pierson, il y avait encore dans cette ville trois petites communautés négro-musulmanes. En fait, il existe bien à Bahía une secte musulmane officiellement enregistrée à la police, celle de Pedro Manuel do Espirito Santo, à la rue de la Liberté. Aydano do Couto Ferraz parle également d'un *candomblé mussurumi* à la rue Orientale du Japon (2). Cependant je n'ai pu découvrir

(1) Information de Pierre VERGER.

(2) EDISON CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, Bahia, 1948, pp. 27-28, et AYDANO DO COUTO FERRAZ *As culturas negras no Novo Mundo*, « Boletim d'Ariel », 8, 1938, p. 340.

ni l'une ni l'autre de ces sectes ; les chefs des *candomblés* traditionnels que j'ai consultés ne les connaissent pas et affirment au contraire qu'« il existe bien une *ligne* musulmane (c'est-à-dire un type spécial de cantiques), mais qu'il n'existe plus une nation musulmane (c'est-à-dire un type déterminé, islamique, de *candomblé*) ». La question reste donc sans solution. Tout le monde est d'accord, par contre, pour affirmer, mais comme en se cachant et à voix basse, qu'il existe toujours des *Malês*, que même ce sont eux qui constituent le gros de la confrérie catholique du Rosaire des Noirs (comme les membres de ces confréries font partie aussi, à titre divers, de *candomblés* nagô, nous aurions ainsi un triple revêtement mystique, hiérarchiquement : musulman — polythéiste — et catholique), que ce sont eux aussi qui se sont groupés dans la « Société Protectrice des Invalides », une société extrêmement fermée, où l'on n'accepte que des nègres purs, sans aucune goutte de sang de blanc dans les veines, jusqu'à la quatrième génération, et enfin — ce qui nous intéresse davantage — on dit également à Bahía, mais toujours avec un peu de crainte dans la voix, que les principaux dignitaires de la Société secrète des *Egums* sont « musulmans ». Car la secte existe toujours, l'évocation des morts continue, et l'informateur du P. Frikel avait donc menti quand il déclarait que « les Malês sont tous morts »... et que « Gunocô était retourné en Afrique ». Gunocô souffle toujours dans l'île d'Itaparica. Et en 1940, lorsque la police fit une descente dans l'île pour fermer ce *candomblé* des *Egums* (provisoirement), le chef qui la dirigeait était surnommé *Aliba* (ce qui nous fait songer à l'*Alibaba* d'Alagôas(1)).

Le folklore de Cuba confirme d'ailleurs indirectement l'attribution que nous faisons ici du culte des *Egums* aux sociétés d'origine musulmane : Fernando Ortiz cite la danse masquée *la Kulona* du jour des Rois et ajoute que Kulona n'est autre que l'adjectif malinke et mandinga, kulona ou lonna, qui signifie « savant » ou « instruit », et par ailleurs il relie ces danses des « diablotins » aux *Egums* des cérémonies mortuaires antiques de l'île de Cuba (2).

Nous nous écartons donc de l'opinion de Jacques Raymundo qui, dans ces conditions, part de la même constatation que M. Ricard, celle de la pureté religieuse de l'Islam, et n'accepte pas de voir l'Islam nègre dans le

(1) E. Carneiro, *Candomblés da Bahia*, p. 105 (note 4).
(2) F. Ortiz, *Los bailes y el teatro de los Negros en el folklore de Cuba*, Habana, 1951, p. 342 et suiv.

culte des morts, comme dans la cérémonie funèbre décrite par Mello Morais fils, ni dans la magie noire : « L'*idan* ou *idana* est de la magie, une prestidigitation, et non de la sorcellerie, comme l'*ebo*... ». La commémoration des morts, chez eux, est annuelle ou parfois bi-annuelle, réalisée avec le *sara* que, sans raison, influencé par le rituel romain, Manuel Querino appela : *la messe des Malês*, ni sanglante ni invocatoire, mais seulement évocation, avec des prières que le *lemane* récite accompagné par les convives du *calossi* ou repas sacré. L'*Aligenu* est un esprit malfaisant, aux ordres de *Xaitan*, Satan, « ...mais ils n'essaient pas de l'utiliser en vue de desseins malhonnêtes de sorcellerie » (1). Et ailleurs : « il ne faut pas confondre, cependant, *imale* avec un autre mot yorouba *imalèh*, qui désigne l'emblème d'une dignité héréditaire, ou le symbole du culte des ancêtres » (2). Ce que dit Jacques Raimundo est juste, mais ne vaut que pour les anciens musulmans d'origine soudanaise qui ont disparu, non pour les Yorouba ou Mandingas islamisés qui, eux, sont restés et ont continué à transmettre leurs traditions à leurs descendants, c'est-à-dire sous le nom de *Malê* ou *Mussurumi*, conservé comme un titre de gloire, non le vrai Islam, mais un syncrétisme afro-musulman.

En un mot, l'Islam est plus qu'un souvenir, il est encore à Bahía une présence réelle. Seulement cette présence n'est pas celle de la vraie religion musulmane, mais de ce qui s'est conservé en dessous d'elle des croyances plus primitives nègres (culte des *Egums*) ou de ce que les Yorouba et Dahoméens ont emprunté à l'Islam pour en faire leur bien (la divination par le collier d'Ifa ou géomancie).

Roger Bastide.

(1) J. Raymundo, *O Negro brasileiro e outros escritos*, Rio, 1936, pp. 19-20.
(2) Divers auteurs, *O Negro no Brasil*, o.c., p. 361.

CE QUE L'ÉCONOMIE PRIVÉE IMPORTAIT D'ESPAGNE AU MAROC, AU XVIIIe SIÈCLE, D'APRÈS LES MANUSCRITS INÉDITS DES PROCUREURS DE LA MISSION FRANCISCAINE DE 1766 A 1790

Dès qu'une collectivité mène la vie commune, il est naturel que l'un de ses membres prenne charge et responsabilité de tout ce qui concerne la vie matérielle du groupement. De là l'institution des Ministres des finances ou du ravitaillement ou, dans un ordre d'idées plus modeste, celle des procureurs dans les communautés religieuses et jusque dans les missions. La Mission du Maroc avait déjà le sien en 1692, et le Père Juan del Puerto, dans son *Historial* (1), nous rapporte que ce procureur, Fr. Juan de la Madre de Dios, porta ce titre tout au moins durant le voyage qu'il fit en Espagne au profit de son couvent de Meknès : sa résidence était donc au Maroc.

Trente ans plus tard il y eut un procureur à Cadix, mais un autre également à Meknès, témoin la décision que prit le 13 janvier 1714 la Congrégation provinçiale de San Diego, enjoignant au procureur de ce couvent de ne point se mêler d'affaires particulières ni de rédemptions, hormis celles disposées par le roi.

Vingt-cinq ans après, à la suite d'un décret de la Propagande daté du 4 août 1738, le Chapitre de la même province fixe la résidence du procureur de la Mission du Maroc à Madrid ; il est probable que l'on jugea nécessaire d'en avoir un autre à Cadix par lequel seraient faits les envois au Maroc, puisqu'en 1758 il est ordonné aux procureurs de Madrid et de Cadix de se faire connaître éventuellement les dépenses et les frais, et de n'écrire aucune lettre au Ministère sans se la communiquer mutuellement.

(1) *Mission historial de Marruecos... por Fr. Francisco de San Juan del Puerto,* Séville, chez Fco Garay, 1708, pp. 644 et 714.

Les deux manuscrits que nous allons explorer nous apprennent qu'en celui de Marrakech on inscrivait ce qui arrivait de la Procure de Cadix, tandis que le manuscrit de Meknès déclare noter tout ce qui vient de la Procure de Madrid aussi bien que de celle de Cadix.

A vrai dire ces deux manuscrits, conservés dans les archives de la Mission espagnole de Tanger, ne sont point ceux des procureurs d'Espagne, mais des procureurs des maisons de Marrakech et de Meknès, chargés de pourvoir au matériel de ces deux résidences et qui notaient, la plupart du temps de façon anonyme, toutes les denrées expédiées d'Europe (1). Le premier est un cahier de 16 cm. × 12, relié cuir, portant fers à froid, composé de trente-deux pages foliotées, commençant au 20 juin 1766 et se terminant au 4 juin 1801. Le second est un cahier semblable, folioté de un à cinquante-neuf ; il commence au 7 janvier 1766, s'achève en 1813 et contient le détail de ce que reçut ce couvent jusqu'à l'expulsion de 1790, puis ensuite celui de Tanger. Par eux nous apprendrons maints détails intéressants de cette vie quotidienne que l'on menait au Maroc à cette époque et des relations économiques qui existaient entre ce pays et l'Europe.

Quelles étaient les nations qui, entre les années 1766 et 1790, ravitaillaient par leurs bateaux les ports marocains ? Lesquels, parmi ceux-ci, préférait-on pour y acheminer les cargaisons ? Sur quelles sortes d'embarcations les chargeait-on et à quels correspondants pouvait-on les adresser ?

Ces questions, qui paraissent téméraires à première vue, trouvent leur réponse dans nos manuscrits pour la période de trente-quatre ans qu'ils recouvrent.

Parmi les nations trafiquantes la France est représentée par vingt-deux voyages ; la Hollande, huit ; l'Angleterre, six ; la République de Gênes, cinq ; le Danemark, quatre ; le Portugal, trois ; Raguse, trois ; Venise, deux. Le port qui a la préférence — et c'est normal, car le Sultan s'y intéresse — est Mogador où l'on accoste trente-neuf fois ; puis vient Larache, trente-six fois ; Tanger, trente-sept ; Salé, dix-huit ; Safi, treize ; Dar-Beida, quatre ; Ceuta, deux ; Tétouan, deux ; Mazagan, un. Le Sud est ravitaillé par Mogador et Safi, ce qui est naturel, quelquefois par Salé et Tanger. Les envois pour Meknès se font principalement par Larache, Salé et Tanger.

On embarque les marchandises au compte d'un correspondant qui se trouve quelquefois au départ, mais plus ordinairement à l'arrivée. Les

(1) Il faut attendre vingt-deux ans pour que celui de Marrakech signe de son nom les arrivages.

Français ont à Cadix Don Esteban Labac et Cie, ainsi que la Maison Solier, dont le correspondant à Mogador est Salva et Cie. Mais ils usent également d'un Luis Butler qui a des agences à Larache, Safi et Mogador. Les Anglais s'adressent à Thomas Lich et Cie ou à Luis Butler ; les Hollandais, à Don Francisco Rissignol, vice-consul à Salé, et également à Luis Butler. Les Danois ont une compagnie danoise avec Philippe Wals.

Les bâtiments qui faisaient le trafic entre Cadix et le Maroc étaient de diverses sortes. Il y avait la « pingue », bâtiment spécial à la Méditerranée, ordinairement à trois mâts et voiles latines, jaugeant de deux cents à trois cents tonneaux.

La « felouque », petit bâtiment ayant forme de galère, gréé avec une ou deux voiles latines, marchant à la voile ou à l'aviron, est fort utilisée par les pirates en raison de sa rapidité.

La « tartane » était également méditerranéenne et portait grand mât et beaupré, le « brigantin », petit navire à deux mâts et un seul pont gréé comme un brick, la « polacre », avec mâts à pibles et voiles carrées ; le « paquebot », d'abord destiné au transport des voyageurs de Calais à Douvres, fut employé plus tard par les Hollandais pour les transports lointains ; la « galiote », petit navire léger et rapide entre la felouque et la galère, que les Hollandais construisaient de trois cents tonneaux.

En 1680 on créa en France les galiotes-bombardes munies de mortier et de canons en batteries. Nous trouvons également mentionnées : la « frégate », légère, rapide, armée de canons, gréée de trois mâts carrés avec un seul pont couvert et servant, grâce à son armement, d'éclaireur ou de navire de croisière ; la « bombarde » et la « flute », la première à deux mâts, deux phares carrés et deux focs, la seconde, sorte de corvette réservée au transport du matériel. Les navires français étaient surtout la pingue, la bombarde, la polacre, le brigantin et le paquebot.

Sur le grand aqueduc de Salé on pouvait voir naguère en graffiti, très usés par le temps, les types d'embarcations que nous venons de signaler, de même dans les caves de la koubba Khyatin, à Meknès, la représentation de deux de ces navires (1).

(1) Je fais de nouveau remarquer ici l'erreur énorme des guides de Meknès qui font voir ces caves sous le nom de *Prisons des Chrétiens*. Jamais les captifs chrétiens n'ont été logés dans ces souterrains, nous en avons la preuve par les témoignages du temps de la captivité. Cf. mon étude : *L'Eglise chrétienne du Maroc*, Paris, Editions Franciscaines, 1934, p. 153.

Sur ces embarcations étaient « maîtres après Dieu » des capitaines dont nos manuscrits nous ont conservé les noms et qui ont peut-être laissé une postérité dans nos ports français. Paul Giraud commande la tartane *Vierge de miséricorde* ; Thouros, la *Notre-Dame des Anges* ; François Blanc, le *Deux Amis* ; François Ignace, la *Colombe* ; Roch Daniel commande *L'Egalité*, Honoré Arnaud, les *Ames Bénites* ; Jean-Louis Riquier la *Macreuse* ; Larguier est sur la *Marie* ; Valentin Auffan sur le *Félix de Valois* ; François Chabrier sur la *Marseillaise* ; le *Henry* est commandé par Louis Gatineau, le *Saint-Esprit* par Garelli, la *Vigilance* par Manuel Martin et la *Marianne* par Barthélémy Moustier.

La mission franciscaine avait de lourdes charges matérielles qui nécessitaient des envois abondants. Il y avait tout d'abord l'entretien des religieux qui, dans le seul couvent de Meknès, pouvaient être de six à douze ; il était indispensable de les pourvoir, eux et leurs églises, du nécessaire en fait de vêtements, d'objets manufacturés, d'ornements sacrés, et d'ajouter à leur ordinaire marocain quelques aliments leur rappelant la patrie (1).

Venait ensuite la troupe nombreuse des captifs. Lorsque ceux-ci étaient rachetés — et cela particulièrement sous les successeurs de Moulay Ismaïl — on les installait au couvent de Meknès en attendant une occasion de retour en Europe. Durant ce séjour, comme le note le manuscrit *De ceux qui passent en cette mission* (2) : « ils étaient pourvus de tout le nécessaire tant en vêtements qu'en nourriture. »

Il y avait encore, pour le bien des esclaves, l'hôpital, destiné, il est vrai, aux captifs de nationalité espagnole, mais qui, certainement, ne devait pas fermer ses portes aux autres, non plus que ses armoires à pharmacie, ni ses placards à lingerie.

Mais ce qui nécessitait plus que tout l'intervention et l'ingéniosité du Procureur et en même temps vidait sa bourse, c'étaient les cadeaux qu'il fallait offrir au sultan et à ses principaux courtisans, soit pour solenniser certaines fêtes musulmanes, soit pour se concilier la bienveillance des

(1) Depuis le dahir de Moulay Ismaïl, daté du 23 mai 1700, et renouvelé par tous les sultans successifs jusqu'à l'établissement du Protectorat, les bagages des religieux franciscains et les envois faits à la Mission étaient eximés de toute taxe et visite en douane. Cf. *L'Eglise chrétienne du Maroc*, p. 185. Ces dahirs existent encore dans les Archives de la Mission espagnole de Tanger.

(2) Le titre du manuscrit est le suivant : *Libro donde se apuntan los Cautivos y pasados que entran en la tierra para si alguno falta a lo que debe entre los muertos ; y si muere se apunte en su respectivo libro para los casos e informaciones que puedan ocurrir en lo futuro ; el que principia año* 1766. Cf. pp. 12, 13, etc.

puissants au profit des faibles que les Franciscains défendirent avec un courage héroïque durant des siècles.

Dans une étude intitulée *Essai de chronologie du règne de Moulay Mohammed ben Abdallah* (1), j'ai signalé toutes les occasions de voyages ou de fêtes qui commandèrent cette nécessaire, mais coûteuse pratique. Durant la période du règne de ce souverain qui est celle du texte de nos manuscrits, de 1766 à 1791, soit vingt-quatre ans, nous relevons quatorze de ces tributs, que nous appellerons volontaires, uniquement à propos des retours du sultan à Marrakech. Que si l'on y ajoute les occasions festivales ou déterminées par une faveur à obtenir, nous arriverons à un total de deux cent dix-huit, en vingt-quatre ans, ce qui nous explique les envois fréquents et composés de toutes sortes de marchandises ou de curiosités.

A côté du sultan, personne n'ignorait qu'il y avait un entourage — disons une haie — dont les bonnes grâces étaient la clef qui ouvrait la porte du souverain et appuyait les décisions auxquelles on aspirait. Lamprière, qui fut un temps médecin de la famille impériale, notait que pour venir à la cour il fallait faire à l'empereur un présent proportionné à la requête sollicitée, à ses ministres un présent à peu près de même valeur, au maître des cérémonies qui introduisait à l'audience, quelque chose de moins qu'aux ministres (2).

Les mieux partagés après le sultan sont les princes ses fils : Moulay Mamoun, Moulay Dris, Moulay Abdelmalek ; Moulay Abdesselam était celui pour lequel Lamprière vint au Maroc afin de lui soigner les yeux.

Après un pèlerinage à la Mecque, en 1785, il reçut de son père le gouvernement du Sous avec résidence à Taroudant. Le 4 août 1770 il s'était marié, et, pour que la fête fût complète, il avait réclamé à la Mission « deux peaux de gazelle, une livre de thé, deux pains de sucre, un vase de verre coloré et deux foulards de soie » (3). On voit par là que le médecin n'était pas encore passé, car, à sa venue en 1789, Lamprière n'eût rien de plus pressé que de lui défendre le thé. Lors de sa présentation à Moulay Abdallah, celui-ci lui demanda pourquoi il avait supprimé cette boisson du régime de son fils, à quoi Lamprière répondit « qu'ayant trouvé les nerfs du prince

(1) « Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de la Province d'Oran », t. 55, fasc. 198, septembre-décembre 1934.

(2) LAMPRIÈRE, *Voyage dans l'Empire du Maroc et le Royaume de Fas pendant les années 1790 et 1791*, in-8°, Paris, 1801.

(3) Manuscrit de Marrakech, p. 12, verso.

irrités, il avait pensé que le thé lui était pernicieux ». Le sultan insista, arguant que « les Anglais en buvaient et se portaient bien ». Le médecin fit remarquer qu'ils le prenaient moins fort que les indigènes et qu'ils y mettaient du lait : « vous avez raison, repartit l'empereur, de nous trouver en cela plus déraisonnables que vos compatriotes. Beaucoup d'habitants de ce pays ont les mains tremblantes pour avoir fait, toute leur vie, un usage immodéré du thé » (1). En 1782 Moulay Abdesselam « ayant, dit le manuscrit du Procureur, gouverné en l'absence de son père », reçut des religieux, à l'occasion de l'Aïd el-Kebir, du sucre, du thé, des foulards, du drap de Ségovie.

Moulay Ali, nommé vice-roi de Fès et commandant du Rif en 1765, fut envoyé en pèlerinage en 1768 avec son frère Abdesselam, encore enfant ; « il revint du Levant », note le manuscrit, le 18 octobre 1772 et paraît alors sur la liste des bénéficiaires avec du thé, des toiles de Cambrai et des foulards de soie (2).

Moulay Hassan n'est « régalé » que trois fois. Sa résidence, d'après Az-Zaïani (3), avait été fixée à Sidjilmassa en 1784, mais il semble que son père changea de décision parce que, le 31 octobre 1785, le Procureur de Marrakech lui souhaite la bienvenue à son arrivée de « Safi, où il était envoyé par son père pour gouverner cette ville et cette province » (4).

En mai 1788, il occupait encore cette charge et recevait « du drap de Ségovie, deux petites assiettes, deux boîtes de thé, deux pains de sucre et trois mouchoirs de Barcelone ». Le prince d'ailleurs se montra généreux. Etant encore à Marrakech le 30 juillet de la même année il envoya au couvent le présent d'un veau et de dix moutons, à quoi le Procureur répondit en donnant au caïd et aux cinq Marocains qui remirent le cadeau une boîte de thé, deux pains de sucre, un mouchoir de Barcelone et un ducat d'argent (5).

Par contre, celui qui devait monter sur le trône à la suite de son frère, en 1792, Moulay Sliman, se montrait moins délicat : le 2 octobre 1790, il faisait savoir aux religieux que l'on eût à venir lui porter un présent d'une pièce de soie, de cinq coudées de toiles fines, deux de Bretagne,

(1) Lamprière, *op. cit.*, p. 172.
(2) Manuscrit de Marrakech, p. 19.
(3) Ez-Zayani, *Ettordjeman el Moarib au Doual el Machriq ou el Maghrib*, trad. Houdas, Paris, 1886.
(4) Ms de Marrakech, p. 39, verso.
(5) *Id.*, p. 44.

deux boîtes de thé, deux pains de sucre et trois foulards de soie. Il notifiait d'autres cadeaux pour le *taleb*, son secrétaire : du sucre, du thé et un « perroquet » pour un ami de Moulay « Gissen » (Hicham ?) et pour le *taleb* Hamet Merudi (1).

Si les princes avaient bon appétit, leurs subordonnés n'en manquaient pas non plus.

Parmi ceux-ci il faut mettre en tête le *taleb* ou secrétaire particulier du sultan et celui des princes, dont le nom nous est donné sous la forme défigurée d'*Abdeloxa* ; ce *taleb* n'a que neuf fois les honneurs de la citation nominale, encore qu'il soit de toutes les largesses.

On le trouve avec son titre dès le 9 mars 1767. Peut-être s'agit-il de cet Abdelhouahab ez-Zemmouri, qui exerça la surveillance sur la succession de Sidi Mohammed par ordre du nouveau sultan, son fils (2). Son nom, joint à la mention de *taleb des princes*, que nous relevons jusqu'en 1790, prouve qu'il resta, jusqu'au bout, dans les bonnes grâces de la Cour.

Celui que le manuscrit nomme *taleb* du roi le 15 juin 1772 est appelé Gasal. Quel est ce personnage dont le nom exact semble devoir être El-Gazzal ? Le *Kitāb el-Istiqça* nous parle d'un El-Gazzal en ces termes : « Le sultan envoya deux de ses oncles [au roi d'Espagne]... auxquels il se borna á adjoindre, en qualité de secrétaire, son taleb Aboul Abbas Ahmed El Gazzal » (3). Averti par lui que ses deux oncles, pas du tout au courant des usages chrétiens, gâtaient les choses, le sultan le nomma chef de l'ambassade. Il faut ajouter que cette ambassade, partie de Marrakech pour la Cour de Charles III, le 21 avril 1766 (4), avait été préparée par le célèbre P. Bartolomé Girón, venu le 17 novembre 1765 en qualité de « visiteur » de la communauté de Meknès *y otros cargos reservados* (5). D'après le *Kitāb*, cet El-Gazzal aurait été destitué de ses fonctions à la suite du siège de Melilla sous prétexte d'une faute introduite dans le traité de paix. Nous avons, dans notre *Essai de Chronologie*, démontré l'erreur des historiens arabes qui fixent ce siège au 16 avril 1771. La date que nous lui assignons

(1) Ms de Marrakech, p. 47, verso.
(2) Ez-Zayani, *op. cit.*, p. 129.
(3) En-Naciri, *Kitāb el Istiqça*, trad. Fumey, p. 299, « Archives Marocaines », t. IX.
(4) Sur le P. Bartolomé Girón et la Mission d'El-Gazzal, cf. Vicente Rodriguez Casado, *Politica marroqui de Carlos III*, Madrid, 1946, pp. 50-93, en particulier les indications bibliographiques pp. 89-90 n. 1.
(5) Castellanos, *Historia de Marruecos*, Imprenta católica, Tanger, 1898, p. 477. Nous prenons les dates de l'arrivée et du départ du P. Girón dans le manuscrit des « Archives de la Mission de Tanger », intitulé *Libro en que se anotan los Misioneros que entran y salen por los puertos de Africa*, de 1727 à 1860, nos 97 et 101.

sur la base indiscutable de documents manuscrits contemporains est celle de 1775. Si d'ailleurs le *Kitāb* disait vrai, il serait surprenant de ne voir ce *taleb* nommé qu'une seule fois sur la liste des cadeaux et que ce soit le 15 juin 1772 alors qu'il aurait été en disgrâce, et toujours cependant avec le titre de « *taleb* du roi ». Il est vrai que dans le même *Kitāb* nous trouvons le nom d'un Si Ahmed El Gazzal El Fassi que Moulay Abdallah emmena avec lui à Souira en 1784, mais, si nous relevons toujours et jusqu'en 1790 le *taleb* Abdeloxa, nous ne voyons plus reparaître la mention d'un El Gazzal. Il s'agit donc, dans notre cas, du secrétaire disgracié [1].

Et voici qu'arrive un nom nouveau décoré du même qualificatif, au 20 août 1786 : le *taleb* Effendi [2]. S'il est exact que cet Effendi fut alors secrétaire du sultan, il faut croire que sa fortune se fit assez rapidement puisque le 24 décembre 1787 il est appelé « le Ministre Effendi » [3]. Lamprière le rencontra à Rabat en s'embarquant pour Tanger vers 1789. Il remarqua ce premier Ministre dont il écrit : « L'Effendi qui était en place lorsque je suis allé au Maroc, possédait les talents et les qualités aimables d'un courtisan européen » [4].

A la mort du sultan, l'Effendi qui avait soutenu une politique pro-espagnole s'enfuit, mais au bout de quelques jours il fut pris par les sbires du nouveau souverain, Moulay Yazid, décapité, et ses mains coupées furent clouées à la porte du consulat d'Espagne et du couvent de Meknès.

A côté des rapaces d'envergure, il y avait encore à compter avec des sympathies à conquérir ou à conserver.

Il y a le caïd Azouz, qui s'en fut trouver de la part du sultan le secrétaire chargé d'écrire quatre lettres pour qu'on n'arrêtât pas en douane les caisses à destination de la mission.

Une embarcation des Canaries ayant chaviré au cap Noun, les naufragés, au nombre de cinq hommes et une femme avec son enfant de cinq mois, sont amenés au couvent par le caïd Sehege (?) le 24 août 1770 ; pour reconnaître ses bons offices on lui donne une livre de thé, deux pains de sucre et un foulard de soie [5].

(1) EN-NACIRI, *op. cit.*, p. 340. Sur le siège de Melilla pendant l'hiver 1774-1775, cf. Vicente RODRIGUEZ CASADO, *op. cit.*, pp. 216-226 et 246-248. Les sources espagnoles donnent la date exacte de ce siège (*Ibid.*, p. 245, note 7).

(2) Ms de Marrakech, p. 41.

(3) *Id.*, p. 43.

(4) LAMPRIÈRE, *op. cit.*, p. 204.

(5) Ms de Marrakech, p. 12, verso.

Le propriétaire de la maison de Marrakech veut-il, en avril 1776, expulser les religieux, le sultan donnera audience moyennant cinq coudées de drap, deux pièces d'étoupe et trois foulards de soie.

Il y a des gens dont il faut chauffer ou réchauffer l'amitié : Hamed bel Arbia est gardien *(arcis)* des canalisations. On lui offrira, le 9 novembre 1783, quatre coudées de drap noir, une jarre de verre avec des douceurs, deux boîtes de thé, deux pains de sucre et trois foulards de soie, c'est un personnage important ! (1).

Un autre ne l'était pas moins : le pacha de la ville. Or voici que le 20 février 1787 ce noble fonctionnaire envoie à deux reprises demander aux religieux une demi-livre de thé « prêtée ou payée ». Le fin Procureur fait remarquer que ce pacha leur avait récemment rendu service en « donnant l'ordre de relever la muraille du mellah qui se trouve entre nous et les Juifs ». On sait que la maison des Franciscains de Marrakech, depuis la destruction de l'ancienne Sagène, se trouvait contiguë au mellah. « Il ne nous paraît pas naturel, ajoute le Procureur, de manquer une telle occasion, d'autant qu'un autre morceau de ladite muraille menace ruine, et nous lui avons donné ce qu'il désirait afin de nous le rendre propice » (2).

Plus grave était le recours audit pacha le 18 juin 1790. La succession de Sidi Mohammed ben Abdallah avait occasionné des remous dans la population, et voici ce que nous fait savoir le Procureur de Marrakech : « Le bruit courut très fort qu'on allait piller le mellah. Nous fûmes à la maison du pacha lui demander qu'en toute occasion il donne des ordres à ses gens pour qu'ils nous distinguent et défendent notre maison ; il nous dit qu'il n'y avait pas de projet semblable, mais, au cas où cela serait, il nous offrait en tout temps sa protection ; en remerciement de quoi on lui donna en cadeau deux caisses de thé, deux pains de sucre et un foulard de Barcelone » (3).

Il convenait de faire quelques politesses aux gens de moindre condition qui rendaient service : « Au Tabun (?), parce qu'il nous rase », un foulard de soie. Sans doute était-ce le barbier ordinaire et le foulard représentait le « fabor ». Mais notons cette rasure dont nous reparlerons. Le 19 décembre 1774, même année que précédemment, on trouve : « A Monsieur Teygrecamp

(1) Ms de Marrakech, p. 36.
(2) *Id.*, p. 42, verso.
(3) *Id.*, p. 47.

chirurgien, on donna, pour la cure du Père Gonzalez et parce qu'il nous rase (!), un foulard et une livre de chocolat » (1).

Il fallait donc que le magasin du Procureur fût bien approvisionné pour fournir à tant de quémandeurs plus ou moins officiels. Nous allons voir maintenant le détail de tout ce que la Mission importait d'Espagne pour le répandre ensuite en libéralités de toutes sortes.

***

Parmi les envois de denrées alimentaires, nous en reconnaîtrons tout de suite deux catégories : les unes de luxe, spécialement réservées au Sultan et aux princes, douceurs qui, tout de même, devaient bien paraître de temps en temps sur la table conventuelle, et les autres, celles que les nécessités de la nature imposent et qui ne se rencontraient pas au Maroc de ce temps-là.

D'abord le sucre. Il arrive au Maroc en abondance et sous des formes variées. Nous trouvons dans les manuscrits des Procureurs des quantités assez considérables de cet aliment. En prenant au hasard, nous notons que l'on en reçut, en 1767, cent douze kilogrammes ; en 1785, cent soixante-cinq kilogrammes ; en 1787, cent quatre-vingt-six kilogrammes. Si nous arrivons à donner une équivalence des poids employés à cette époque avec notre système décimal, nous constatons que c'est par trente ou quarante kilogrammes que parvenait chaque fois la précieuse substance. L'unité de poids en Castille et dans diverses provinces, dont celle de Cadix, était l'*arroba*, qui valait vingt-cinq livres d'Avila, soit environ onze kilogrammes cinq cents. Les pains de sucre pesaient de un kilogramme cinq cents à trois kilogrammes, et même davantage. Or, chaque fois que les cadeaux des Franciscains allaient à la Cour du souverain, il fallait offrir quatre pains au sultan, autant à l'un ou l'autre des princes et deux au taleb, ce qui, faisant au minimum dix pains de sucre, pouvait représenter un total de quinze à trente kilogrammes, et le kilogramme valant environ quatorze francs, c'était une dépense de deux à quatre cents francs (monnaie d'avant-guerre) pour ce seul article. De là venait la nécessité d'en constituer de copieuses réserves. Les listes dressées aux arrivages distinguent plusieurs sortes de sucre : de la Martinique, du Mexique, de Hollande. Il y avait

(1) Ms de Marrakech, p. 21 verso.

aussi le sucre candi, le *morino* ou cassonade, et le *terciado* ou sucre de couleur légèrement foncée. Ces derniers produits étaient sans doute réservés pour la consommation de la communauté ou de l'hôpital.

Avec les pains de sucre il est une douceur que le sultan semble avoir particulièrement appréciée : le *turrón* d'Alicante, nous dirions en France le nougat de Montélimar. Mais il y a *turrón* et *turrón* : celui de Jijona, celui de Gandia, le *turrón* de neige, etc. Celui d'Alicante, qui se composait de noisettes grillées et de miel et qui était particulièrement résistant, obtenait les faveurs. Il était expédié par six ou dix boîtes plus ou moins importantes, bien qu'en général elles fussent de deux livres, soit près d'un kilogramme.

Parmi les douceurs encore, il faut mentionner les amandes sèches ou en confiture, les anis, les avelines, noisettes ainsi nommées parce qu'importées d'Avellino, au sud de l'Italie, toutes friandises dont on remplissait les vases de cristal que l'on offrait en cadeaux.

Le thé vert était également de presque toutes les offrandes. Introduit en Angleterre probablement par les Hollandais, il ne tarda pas, malgré d'énergiques réactions, à s'y faire la large place qu'il occupe encore aujourd'hui. La Chine et le Japon en étaient les producteurs exclusifs. En 1664 la Compagnie des Indes en rapporta deux livres à Catherine, mère de Charles II et en 1667 l'Espagne l'importe directement. C'était une denrée de valeur et fort recherchée, aussi n'était-ce que par boîte d'une livre (1) qu'on l'offrait au sultan. Le *taleb* ou le vulgaire n'en recevait que deux cents ou trois cents grammes. Nous avons rapporté plus haut comment son usage avait été interdit au prince impérial par Lamprière et comment le sultan avait reconnu ses effets nocifs sur ses sujets. Cependant, en douze années, les religieux avaient importé vingt-cinq kilogrammes de thé, ce qui représente un article important pour le Procureur si l'on songe à l'époque, et étant donné le prix de cette denrée que l'on payait quarante-trois réaux les quatre cent soixante grammes (2).

Nous avons vu que le sucre était importé au Maroc sous diverses formes et restait un produit de luxe destiné en premier lieu aux cadeaux princiers. Les simples particuliers pouvaient sans doute y participer, mais il est d'autres articles qui leur sont plutôt réservés.

(1) Soit quatre cent soixante grammes.
(2) Un peu plus de soixante francs d'avant-guerre.

Le café et le chocolat ne paraissent, le premier jamais, le second qu'exceptionnellement, parmi les offrandes. Il faut donc penser qu'ils servaient à l'usage des religieux et des captifs.

Nous sommes en 1766 ; or n'oublions pas qu'il n'y a qu'un siècle depuis le jour où les Vénitiens apportèrent d'Egypte la précieuse graine, un siècle que l'emploi s'en généralisa : 1645. L'ambassadeur du sultan Mohammed IV en avait offert à Louis XIV, la Cour l'adopta ; en 1671 le premier café public fut ouvert à Marseille. Mais les plantations de café n'étaient pas demeurées en Orient. Les Hollandais avaient apporté l'arbuste à Batavia en 1650. Louis XIV en avait obtenu un plant du Jardin botanique d'Amsterdam, et, en 1720, on en fit des plantations à la Martinique, à Saint Domingue, à la Guadeloupe et aux Iles. C'est-à-dire que la réputation et l'usage du café devinrent populaires ; aussi en douze ans le Procureur marocain en reçoit-il deux cent vingt-et-un kilogrammes. C'était maintenant un article d'alimentation. Reçu en grain, il était préparé par le cuisinier qui devait être un homme d'économie, car on ne le voit recevoir qu'une fois, le 6 juin 1782, le « moulin à café ».

Article d'alimentation également le chocolat, qui nous paraît un dessert et qui, dans le même laps de temps que le café, arrive à la procure par cent trente-sept kilogrammes. Il est vrai que le chocolat a précédé le café dans l'usage journalier de l'Espagne. Le cacao était depuis des temps anté-historiques, cultivé au Mexique. Les indigènes le mêlaient à un peu de farine de maïs, de vanille et de poivre-chopa pour en faire des tablettes qu'ils délayaient ensuite dans l'eau chaude. Les Jésuites qui apprécièrent cet aliment exotique, s'en firent les propagateurs zélés, jusqu'à permettre sa consommation en temps de carême.

En 1520, le chocolat, importé du Mexique, fit fureur. Il passa les Pyrénées en 1651 avec le cardinal Alphonse de Richelieu, frère du grand Ministre, qui en usait afin de modérer les vapeurs de sa rate.

Nous relevons dans les manuscrits des Procureurs, la mention répétée non seulement de tasse pour le chocolat, mais encore de chocolatières. Il faut se souvenir, en effet, qu'il était nécessaire de mêler au cacao, du sucre et de la vanille pour en tempérer l'amertume. La préparation se faisait suivant des rites personnels et compliqués. Dans des chocolatières de forme conique, le couvercle était percé d'un trou par lequel on introduisait le bâton ou moussoir, grâce auquel on faisait mousser le chocolat

sur un réchaud. Le P. Labat, fort mal reçu de ses confrères de Cadix en 1705, remarque que, malgré le dénuement des cellules monastiques où on le logea, il s'y trouvait toujours un réchaud et une chocolatière : « Il faut, écrivait-il, qu'un religieux, de quelque ordre que ce soit, soit bien dénué quand il n'a pas ce meuble et de quoi l'employer plus d'une fois par jour » (1). Il ajoutait que le chocolat d'Espagne était fort bon, quoiqu'un peu épais. C'était donc pour continuer la coutume de leur pays que les religieux du Maroc avaient chocolatière et chocolat ; mais il semble, d'après nos manuscrits, qu'on en usait davantage à Marrakech qu'à Meknès.

Vers le temps de Carême, c'est la morue qui arrivait par quintal, et même le 6 septembre 1789, le Procureur note avec une conscience que l'on devine navrée : « La morue a été mouillée » (2). Pour accompagner cette salaison et dans l'occurrence cette double salaison, il y avait le thon expédié en barils, puis toute la gamme des légumes secs : fèves, pois chiches, et ces « petits pois de Rada », province de Cuenca, renommés grâce à l'action des terres chaudes irriguées par le rio Zancara ; graisse de porc, *manteca de puerco*, fromages de Hollande, fromages d'Angleterre, châtaignes avec écorces ou épluchées, achevaient le menu quadragésimal, mais on devait se rattraper à Pâques avec quelques jambons et les chapelets de *chorizos* qui sont mentionnés quelquefois — rarement — par le Procureur. On y voit s'ajouter le safran, dont le stigmate sert à l'assaisonnement aussi bien qu'à la teinture des étoffes ou à la confection de pilules de cynoglosse, le gingembre, la canelle et les clous de girofle.

Ferons-nous entrer dans la catégorie des épices le tabac ? On ne le voit paraître au Maroc que timidement. Personne n'ignore que Jean Nicot, ambassadeur de François Ier au Portugal, en envoya quelques feuilles à Catherine de Médicis. L'herbe à Nicot provoqua des discussions entre médecins et moralistes. En 1600, elle était prohibée en France. Mais la prohibition laisse bien des portes entr'ouvertes : comme au lieu de le fumer on se mit à priser le tabac, Rome l'interdit aux ecclésiastiques afin de ne pas gâter surplis et bréviaires, et à cause du bruit que faisait dans le lieu saint la râpe destinée à le réduire en poudre. Les franciscains du Maroc devaient avoir résolu le problème médical, moral et canonique de la façon la plus large, car, en mai 1770, le Procureur de Cadix envoyait

(1) *Voyage du P. Labat en Espagne*, édit. Pierre Roger, Paris, 1927, p. 55.
(2) Ms de Marrakech, p. 46.

des « boîtes pour le tabac », dont douze à Meknès ; en 1776 une boîte de deux livres de tabac fin de Séville ; en 1783 nouvel envoi et en 1788 il est spécifié : « une boîte à tabac pour le religieux de Mogador » (1).

Fait intéressant à noter : nous avons eu entre les mains deux pipes en terre cuite trouvées à Meknès, dont l'une portait le dessin d'une croix de chaque côté du fourneau.

***

Nous pouvons, à l'occasion des tissus importés au Maroc, faire la même remarque que pour les produits alimentaires : certains sont destinés aux cadeaux, les autres demeurent à l'usage des religieux et des Européens de la Sagène ou de l'hôpital.

Il y a des tissus précieux tels que les foulards de soie de Barcelone que l'on recevait par douzaine (2). Ils servaient à envelopper magnifiquement les lettres ou à couvrir somptueusement les offrandes et c'est pourquoi on les retrouve à chaque occasion.

Le « drap de Ségovie » était très coté, les pièces mesuraient une vingtaine de mètres (3). Très appréciées aussi les « toiles de Bretagne » ou *creas* en espagnol. Un voyageur des Pays-Bas notait déjà, en 1624, que l'on en remettait toujours quelques ballots aux intermédiaires marocains qui étaient employés aux négociations (4).

D'autres tissus certainement réservés aux cadeaux étaient les coupons de « broché, fleuri, nuancé, les mouchoirs bleus de Chine », la toile dite « princesse », les draps de couleur verte, ou encore ce que les manuscrits appellent *estopa* ou *estopilla*. L'*estopa* est une grosse toile faite avec le fil de l'étoupe ; l'*estopilla*, au contraire, était tissée avec un fil très fin resté sur le rateau du métier et donnait une sorte de gaze ou de tissu très léger.

Les religieux recevaient de la cretonne pour lingerie, des tissus pour linge de table et, surtout, usaient une assez grande quantité de mouchoirs de coton. D'ailleurs pour leur vestiaire on importe le *sayal* ou bure plus

(1) Ms de Marrakech, p. 44, verso.

(2) Très estimés des Marocains comme plus tard les soieries de Lyon ; ces foulards valaient, l'unité, vingt francs d'avant-guerre.

(3) Estimés quatre-vingts francs d'avant-guerre, le mètre.

(4) Cf. de CASTRIES, « Sources inédites de l'Histoire du Maroc », France, *Saadiens*, t. I, p. 284 et t. III, p. 430.

ou moins fine, des vêtements confectionnés, des sandales, des *alpargates* et des chapeaux.

Avec les tissus arrivent la tresse blanche, le fil blanc ou de couleur, cent aiguilles « dont douze pour coudre les peaux », des ciseaux fins en quantité, d'autres appelés ciseaux de Madrid, des paquets d'aiguilles et des paquets de rubans.

Nous venons de signaler les aiguilles pour coudre les peaux. Nous ignorons si les Européens du Maroc usaient de ce que nos manuscrits appellent *gamusas*, peaux de gazelles, mais ce qui est certain, c'est que leurs bénéficiaires marocains en faisaient une sérieuse consommation. Les peaux de chamois, gazelles et autres étaient préparées par les mégissiers spécialisés dénommés pour cette raison « chamoisiers ». Ils faisaient du chamois avec aussi bien les peaux de bouc, de chèvre et même de veau. La préparation était fort compliquée et donnait de ces cuirs souples et fins dont l'usage était très courant pour la fabrication des gants, des guêtres, des culottes et même de vêtements complets que l'on portait sous l'armure. A quoi les employaient les souverains du Maroc, nous l'ignorons, mais nous voyons arriver par demi-douzaines ou douzaines ces peaux appelées « de Floride » et qualifiées « de la meilleure marque ». De 1766 à 1778 le sultan, presque exclusivement, en reçoit une soixantaine.

« Le 18 août 1766, écrit le Procureur de Marrakech, on offrait au prince Moulay Mamoun... un vase de cristal rempli d'avelines confites, une jarre de même avec des anis et une grande jarre de Séville de faïence. » (1) Le 9 juin celui de Meknès notait : « Par suite de l'incurie du caravanier les faïences tombèrent des mulets et il y eut un dégât considérable » (2). Encore que les transports de vaisselle et de cristaux aient dû présenter force difficultés pour éviter trop de casse, la liste de tout ce qui en fut importé est vraiment considérable. Nous n'en retiendrons que la mention de « petites tasses de Chine » et de « tasses de Hollande », pour le thé, tasses d'Angleterre également. Pour le reste, la verrerie et la faïence viennent d'Espagne et plus particulièrement de Séville. Sous cette rubrique on voit défiler les plateaux, assiettes, tasses à chocolat, tasses à café, jarres de cristal uni ou peint, grandes et petites ; et enfin des douzaines de verres qui font penser qu'en ce temps-là on en cassait autant qu'aujourd'hui.

(1) Ms de Marrakech, p. 2, verso.
(2) Ms de Meknès, p. 46.

***

Plus impressionnante encore la litanie des drogues qui vont prendre place dans la pharmacie de l'hôpital. Nous ne pouvons que souligner les spécialités dont le nom se retrouve dans les livres de médecine du pays.

De l'hôpital lui-même je ne dirai rien, ayant traité assez largement ce sujet dans mon étude : *L'Eglise chrétienne du Maroc* (1). Je noterai cependant ce paragraphe extrait d'un rapport conservé à la Curie Généralice franciscaine de Rome (2) : « Avec cet hôpital [de Meknès], nous dit-on, les relations et la connaissance des religieux s'est largement développée en ces royaumes, car à commencer par le Roi et sa Cour, jusqu'au dernier Marocain du peuple, tous sont assistés par le médecin et les médicaments. Il en est résulté une grande estime en laquelle le Roi tient nos religieux et une grande familiarité que les plus hauts caïds entretiennent avec ces couvents, si bien que pour répondre aux visites qu'on leur fait en leurs maladies ou aux remèdes de la pharmacie, ils nous font l'aumône de blé, d'orge et d'autres denrées du pays. » Par où l'on voit que notre assistance médicale indigène n'est pas une invention d'aujourd'hui, mais la suite de ce que firent, il y a trois cents ans, suivant leurs modestes moyens, les franciscains du Maroc.

Ce n'était d'ailleurs pas une assistance médicale au rabais : il y avait bel et bien des praticiens aussi habiles dans leur art que les autres et qui s'engageaient à servir la Mission. Encore une idée reprise de nos jours par les équipes missionnaires.

Le manuscrit n° 25 des Archives de la Mission de Tanger est la nomination de Bernado Manzano, en 1697, comme chirurgien des hôpitaux de Meknès. Les feuillets des Procureurs que nous étudions, et le manuscrit portant note des entrées et des sorties du personnel de la Mission, nous permettent d'ajouter d'autres noms à celui-là.

Le 22 janvier 1737, Don Andrés Verri débarquait à Salé pour rejoindre son poste et Don Manuel Alvarez le quittait pour Tétouan, le 14 janvier 1749. Le 12 mars 1764, Juan Zaino était chirurgien de la Mission et, le 25 janvier 1771, Don José de la Cruz et Don Pascal Estrada étaient envoyés

(1) P. Henry Koehler, *op. cit.*, p. 193 sq.
(2) *Relacion veridica... de la mission de Mequinez, Fez... por el P. Juan de la Concepcion*, 10 *abril* 1712, paragr. III.

par le Procureur lui-même. Le premier n'y resta que jusqu'en mars 1773 et ne dut pas faire de bonnes affaires, car un autre manuscrit de la Mission, le *Libro de cuentas*, indique, au 20 septembre 1776, qu'il était « moralement impossible de recouvrer les trente-huit *pesos fuertes* que le P. Tomás Bellido lui avait prêtés sur la caisse de la Mission » (1). Don Diego Marenco arriva le 1er septembre 1778 et repartit le 20 février de l'année suivante (2).

La Mission semble avoir fourni à ces hommes de l'art le costume qu'ils portaient pour indiquer leur fonction, rehausser leur prestige et, sans doute, augmenter la foi des malades à l'égard d'Esculape. Le 18 décembre on recevait une résille de soie pour le chirurgien et, le 20 novembre 1775, des culottes rouges pour le médecin (3). Les opérations chirurgicales étaient suffisantes pour expliquer les aiguilles, bistouris, lancettes et verres à ventouses que nous voyons abondamment indiqués. Et pour entretenir la science des praticiens, on leur envoyait, le 19 août 1780, un livre de médecine.

Avant d'en venir aux drogues importées d'Espagne, il faut rapporter ici le trait charmant que cite Lamprière. Les Marocains de Meknès, nous dit-il, étaient si friands de médecines que le frère apothicaire dut user d'un innocent subterfuge afin de contenter tous les quémandeurs. Avec de l'eau — *aqua simplex* — du miel et quelques simples, il avait fabriqué ce que l'on appelait gravement « La tisane des Chérifs ». Il en octroyait largement, et, comme bien d'autres remèdes, celui-ci, s'il ne guérissait pas, du moins réconfortait l'espérance.

***

Heureusement la pharmacie contenait d'autres médicaments. Nous nous aiderons afin d'en comprendre l'utilité ou, sinon, l'usage, d'un curieux ouvrage arabe intitulé *Kašf ar-rumūz*, écrit en cette même époque (4).

Le plus important comme arrivage est le diachylum, emplâtre résolutif ou agglutinatif, composé de poix blanche, de cire jaune, de térébenthine. On remarque toute espèce de diachylum : le major, le minor, le gommé. Vient

(1) *Libro en que se apunta el ajuste general de quentas...*, de 1768 à 1788.

(2) Ms cité p. 6, verso, n° 27 ; p. 11, n° 59 ; p. 14, n° 87 ; p. 18, n° 127 ; p. 23, n° 171.

(3) Ms de Meknès, p. 36, verso.

(4) KACHEF AR-ROUMOUZ, *Révélation des énigmes dans l'exposition des drogues et des plantes*, trad. et annoté par le Dr Lucien LECLERC, Paris, Baillière, 1874. L'auteur, Abd er-Rezzaq ad-Djezairy, fut pèlerin de la Mecque en 1717-1718.

ensuite le jalap, espèce de convolvulacée employée en poudre ou sous forme de teinture dénommée « eau de vie allemande » ; ses qualités purgatives sont violentes. C'est du Mexique, où l'on en produisait jusqu'à huit mille quintaux, qu'on le recevait. La cynoglosse, que l'on donnait pour narcotique et que les Arabes appellent *udn al-arnab* (1) : l'oreille de lièvre, se prenait avec du miel. Moins abondants apparaissent d'autres remèdes : le *palo santo* ou gayac (2). C'est le bois des prophètes, note Abd er-Rezzaq. Il n'est pas mentionné dans les écrits des Anciens qui ne l'ont pas connu... « Ce qu'il y a de vrai, c'est que les Chrétiens l'ont trouvé dans la Nouvelle Inde. C'est un diurétique et surtout un remède contre la syphilis. » La « terre sigillée », *ṭīn maḫtūm* (3), purifie les plaies récentes ; elle est utile pour les ulcères intestinaux, les piqûres de serpents : « on l'applique à l'extérieur avec du vinaigre. » On trouve encore, et assez fréquemment, la thériaque (4), mélange de drogues contre la morsure des bêtes. Le « mercure ou *zibaq* » (5), qui, porté par un homme, « tue sur lui les poux et les lentes » : il devait y en avoir grand besoin dans les sagènes... Pour le ver solitaire on a la gomme ammoniaque (6), pour les plaies le succin (7), pour les rhumatismes la térébenthine (8), pour l'estomac le santal (9). Il y a la teinture de castor (10), produit secrété par les poches placées à l'anus de cet animal et qui est un stimulant du système nerveux. Les emplâtres sont légion : stomachique, de grenouilles, de *manus Dei*, de savon camphré, de mucilages ; emplâtres pour fractures, pour fortifiant, pour digestion. Les huiles sont de canelle, de girofle, de succin, de marie ; les sirops : de violette, de rose purgative ; les baumes : catholique, du Pérou, de soufre doux, de tolu, de camphre ; les préparations : de mère perle, de jacinthe ; les sels : de tartre, d'ammoniaque, de prunelle, d'Angleterre. Viennent les eaux vulnéraires, le diabotane, le diapalma, l'écume de baleine... et la liste n'est pas complète. Ne pouvant nous y attarder, signalons que les envois pharmaceutiques n'étaient pas réguliers : on trouve plusieurs

(1) Cf. *Tuḥfat al-Aḥbāb*, éd. et trad. RENAUD et COLIN, Paris, 1934, n° 248.
(2) Cf. *Documents marocains pour servir à l'histoire du « mal franc »*, éd. et trad. RENAUD et COLIN, Paris, 1935, p. 16, n. 5 et p. 97, n. 6.
(3) *Tuḥfat*, n° 196.
(4) *Ibid.*, n° 34 ; *Documents*, pp. 49-50.
(5) *Tuḥfat*, n° 149 ; *Documents*, pp. 49-51.
(6) *Tuḥfat*, n° 29 et n° 135.
(7) *Ibid.*, n° 216.
(8) *Ibid.*, n° 150, n° 317.
(9) *Ibid.*, n° 297.
(10) *Ibid.*, n° 130.

années de suite où ils ne paraissent point. Il arrivait également que certains remèdes n'étaient envoyés que sur demande expresse. De plus, ce qui peut expliquer la multiplicité et la variété des produits, une lettre royale dont la copie existe dans les Archives de Tanger, donnait ordre de faire parvenir à l'hôpital de Meknès ce qu'il resterait de remèdes de bord de tous les navires ayant achevé leur course et revenus au port de Cadix.

***

Ce qui doit, dans une mission, attirer l'attention du Procureur, c'est évidemment de pourvoir aux besoins du culte, et les manuscrits nous donnent le détail de ces envois de chasubles, linges d'autel et vases sacrés. On cite deux de ces derniers pour l'église de Meknès. Le premier arrive en 1767, le second est présenté avec cette mention intéressante : « offert par les Chrétiens libres et captifs », le 16 novembre 1768 (1).

Mais voici qui est d'un intérêt historique tout particulier : si Meknès n'a pas eu comme Marrakech et Fès l'honneur d'être siège épiscopal, elle a eu le privilège de l'administration de la Confirmation. Dans le recueil d'actes authentiques manuscrits concernant la Mission du Maroc et conservé dans les Archives de Tanger (2), nous lisons un décret de Benoît XIV daté de 1755 accordant le pouvoir, à un simple prêtre, de donner ce sacrement aux Chrétiens du Maroc. L'évêque de Ceuta, chargé de signifier ce décret, désigna, le 26 octobre 1756 et pour dix ans, le gardien du couvent de Meknès, comme investi de ce pouvoir. Un doute cependant s'élevant au sujet de son remplaçant en cas d'absence, le religieux qui serait alors « Président absolu » du couvent recevrait ce même privilège. Clément XIV, par lettre du 3 septembre 1774, donna perpétuité au décret de Benoît XIV et Ceuta le transmit le 24 avril 1775. Mais la lettre de Clément XIV était suivie d'un autre décret daté du 21 mars 1774, défendant au simple prêtre qui administrerait la Confirmation l'usage des ornements pontificaux.

Or, voici qu'à Meknès on reçoit le 2 décembre 1776, une caissette renfermant : « une mitre de moire blanche à galons d'or, un bâton pastoral à bout doré, une croix pectorale d'argent avec pierre et un rochet » (3). On se demande par quelle interprétation le supérieur de Meknès pouvait,

(1) Ms de Meknès, p. 19, verso.
(2) « Arch. Legato », 2°, pp. 9, 15, 23.
(3) Ms de Meknès, p. 37.

après le décret de 1774, user des ornements pontificaux. Evidemment les Préfets apostoliques en mission ont ce privilège, sauf celui de la crosse, mais le gardien de Meknès n'était pas Préfet apostolique, celui-ci demeurant dans la province de San Diego, en Espagne. Nous n'avons pu élucider ce petit point d'histoire.

Au même titre que la vie matérielle, la vie intellectuelle au Maroc réclamait des importations, mais des importations de livres. Les manuscrits nous renseignent à ce sujet. Pour nourrir la piété personnelle des religieux, ils ont, en 1767, la *Vie de saint Pierre d'Alcantara*, dont la lecture devait occuper quelques séances avec ses quatre volumes (1). Leurs homélies se sustentaient dans les « deux livres in quarto » de prédications reçus en 1776. La théologie se cultivait dans le premier tome d'un P. Ardeschin, dont nous ne savons que ce que nous en dit le Procureur, savoir : qu'il était l'auteur d'une *Theologia tripartita* (2). On est curieux de connaître pourquoi les deux autres tomes n'arrivèrent point à Meknès. Les œuvres du P. Arbiol ont le même sort (3). Le tome premier dont il est question, est sans doute l'un de ceux où il discute des questions scolastiques. Ses autres ouvrages comme la *Mystique fondamentale* ou la *Défense de Marie d'Agréda* n'étaient pas spécialement utiles au Maroc. Mais il se peut bien que le livre signalé en même temps, ce 4 avril 1774, et intitulé *La religiosa instruida*, fit partie de son explication de la doctrine chrétienne.

Quoi qu'il en soit, en fait d'ouvrages religieux, nous sommes d'autant plus étonnés de rencontrer ici le *Catéchisme* de l'oratorien Aimé Pouget que son orthodoxie fut très discutée (4). L'ouvrage parut sous le patronage de deux évêques jansénistes, celui de Montpellier et celui de Paris, et au beau moment de la célèbre querelle : Clément XI le mit à l'index. Le secrétaire du Capitaine général de Galice, Villegas, en donna une traduction espagnole que l'Inquisition pourchassa et qui fut également mise à l'index le 2 septembre 1727. Vingt ans après, l'évêque de Montpellier en fit paraître une nouvelle édition qu'il prétendit expurgée. Il semble bien

(1) Ms de Meknès, p. 12, 13 juillet.
(2) Ms de Meknès, p. 43.
(3) Ce P. Arbiol y Diaz était un franciscain originaire de Torellas de Tarragone. Il fut lecteur de théologie et de philosophie dans les couvents de son Ordre. Il refusa l'évêché de Ciudad-Rodrigo et mourut à Saragosse en 1726. Ms de Marrakech, p. 21.
(4) Ms de Marrakech, p. 46. Docteur en Sorbonne à vingt-six ans, puis vicaire à Saint-Roch à Paris, époque où il assista le poète La Fontaine et l'aida à revenir à Dieu, Pouget entra à l'Oratoire et publia son *Instruction générale en forme de catéchisme...*, le titre ayant près de six lignes de texte.

probable que ce *Catéchisme*, dont le Procureur envoie huit tomes en spécifiant « quatre pour Marrakech et quatre pour Mogador », fut l'édition de 1747 dont on pouvait user en toute tranquillité de conscience.

En fait d'ouvrages de bibliothèque nous n'en retrouvons plus que deux : une *Historia de los reyes*, sans nom d'auteur, et le *Nouveau dictionnaire castillan*, reçu en 1787 (1).

Deux petites annotations vont encore nous démontrer qu'au Maroc on n'était point indifférent à ce qui se passait en Europe.

Nous lisons au 13 juillet 1767 que Meknès reçoit : « un papier imprimé, *Pragmatique Sanction*, un *Décret du Parlement de Paris*, et, à part, la « Gazette » du 6 juin avec *supplément décrété dans le Royaume de France* (2).

De quoi pouvait-il s'agir de si palpitant qu'on doive le savoir jusqu'à Meknès et autres lieux ? J'avoue qu'à cette question il pourrait y avoir deux réponses. Cette fameuse *Pragmatique Sanction de Bourges* qui entravait en France, depuis 1438, l'exercice de la juridiction du Pape, avait bien été abolie en 1516 par le Concordat de Bologne, signé entre Léon X et François Ier. Mais le Gallicanisme et sa Déclaration du Clergé de 1682 remuaient les cendres. Un décret du Parlement du 7 septembre 1731 en résumait les principes. Rapporté le lendemain de sa parution, il fut repris, au moins quant à son fond, par le Conseil du Roi, le 24 mai 1766. Tout ceci nous ferait toucher du doigt le lien existant entre la *Pragmatique Sanction*, le *Décret*, la « Gazette » et le *supplément*.

Oui, mais il y a autre chose : le 14 décembre de la même année 1767 arrive à Meknès « à part, pour la Mission, la lettre de l'Illustrissime Seigneur Don Juan de Palafox, écrite à N. S. P. Innocent X » (3). On peut se demander quel intérêt il y avait, au Maroc, à connaître cette lettre de l'ancien évêque de Puebla ? Or nous savons que Juan de Palafox, étant au Mexique, eut de gros démêlés avec les Pères jésuites. Affaires de juridiction, affaires de paiement de dîmes, bref, dominicains, jésuites et autres religieux firent un consortium de défense contre l'évêque qui recourut au Pape. Dans deux lettres, qui certainement arrêtèrent son procès de sainteté, il fonça sur les Jésuites, les chargeant de tous les griefs ridicules que d'autres que

(1) Ms de Meknès, p. 50, verso.
(2) Ms de Meknès, p. 12.
(3) Ms de Meknès, p. 13, verso. Juan de Palafox y Mendoza, né en 1600, évêque de Puebla, en 1639, puis d'Osma en 1653, mourut en odeur de sainteté le 20 septembre 1659. Il écrivit nombre d'ouvrages d'histoire et édita les lettres de sainte Thérèse. Mais ce n'est certainement pas pour cette raison qu'on s'occupa au Maroc de sa « lettre ».

les prélats ont coutume de leur reprocher. Or, en novembre 1764, un édit de Louis XV déclarait que la *Compagnie de Jésus* était supprimée en France. L'année même où cette lettre arrivait à la mission de Meknès Charles III, qui avait une grande admiration pour Palafox, expulsait les Jésuites d'Espagne et des possessions espagnoles. La diffusion du factum anti-jésuitique qui constituait la lettre de Palafox est sans doute en rapport avec cette expulsion (1).

***

Les difficultés de la vie pratique quotidienne dans le Maroc du XVIIIe siècle, nous sont encore révélées par les nombreuses importations d'objets manufacturés que l'on était obligé de faire venir d'Europe. Nous trouvons indiqués les rames de papier, les plumes, les pains à cacheter, les chandeliers de cuivre et surtout les ciseaux et les couteaux avec les rasoirs et le savon à raser, le tout en notable quantité. Les lunettes désignées comme fines ou ordinaires, avec leurs étuis, viennent dans une telle proportion qu'il faut se rappeler, pour le comprendre, ce que rapporte à ce sujet le P. Labat, dans son voyage en Espagne : porter lunettes était une coutume absolument générale et, chez les clercs, cela devenait l'indice d'études laborieuses (2).

Même pour la cuisine et la dépense, il était nécessaire d'avoir recours à des envois, grâce auxquels on était pourvu de chaudrons de cuivre, de passoires, de poêles à longue queue, de cuillères, de fourchettes de buis, de robinets de bronze ou de bois pour les tonneaux et de pinceaux pour le blanchissage.

Mais ce qui, parmi toutes ces importations hétéroclites, devait requérir un soin particulier, c'était les objets formellement demandés par le Sultan : le 12 novembre 1770, c'est un « oiseau cardinal », le 20 février 1776, ce sont trois caissettes contenant chacune « trente flacons d'élixir de canelle, de muscade, d'origan et de piment » (3). Et enfin, « les chiens de chasse » : quatre en 1760, un collier et chaîne et qui ont coût six cents réaux, plus cent quatre-vingts nécessaires pour leur subsistance à Cadix. L'envoi se renouvellera encore en 1768 avec quatre autres (4).

(1) Au sujet de cette expulsion qui a donné lieu à une abondante littérature, voir les faits essentiels dans François ROUSSEAU, *Règne de Charles III d'Espagne*, t. I, Paris, 1907, en particulier pp. 166-168, 221-223 et 288-289.

(2) LABAT, *op. cit.*, p. 114.

(3) Ms de Meknès, p. 24 et ms de Marrakech, p. 28.

(4) Ms de Meknès, pp. 9-13, verso, p. 17.

Ce tableau suffit pour nous montrer combien, en ces temps passés, le Maroc avait besoin des apports européens. La vie indigène pouvait s'y dérouler dans le cadre économique du pays, c'est-à-dire fort restreinte ; il était nécessaire que, par voie d'importations, peu à peu, le goût d'une civilisation matérielle plus élevée pénétrât dans ces régions et leur apprît, en se mettant à l'école de nations déjà évoluées, à mettre en valeur leurs propres possibilités.

R. P. Henry KOEHLER.

JUDA BEN NISSIM IBN MALKA

PHILOSOPHE JUIF MAROCAIN

INTRODUCTION *

JUDA B. NISSIM ET SES ŒUVRES

Les données biographiques dont nous disposons pour cet auteur jamais encore étudié de près se réduisent en fait à une brève indication du colophon d'un des manuscrits qui renferment l'original arabe de ses œuvres.

Il sera bon, par conséquent, de commencer par décrire les documents de première main sur lesquels se fondent nos recherches.

A) Le manuscrit hébreu 764 (anciennement Oratoire 74) de la Bibliothèque Nationale de Paris (1). Ce manuscrit contient, après le *Séfer Yeṣīra* (2), qui sera commenté dans la suite, les vers liminaires en hébreu servant de préface aux ouvrages en arabe (fol. 3), puis :

1° fol. 3v°-94 : *Uns al-ġarīb* (3), qui se subdivise :

a) fol. 3v°-16, dialogue entre l'auteur et son âme ;

(*) La présente étude est la rédaction abrégée et remaniée d'une thèse de doctorat soutenue en Sorbonne, en janvier 1946. Nous remercions profondément l'Institut des Hautes Etudes Marocaines et son directeur M. Henri Terrasse, dont la bienveillance nous permet de publier l'essentiel de ces recherches, qui seraient autrement restées ensevelies dans nos cartons. Au moment où nous commençons à rédiger ces pages (mars 1952) s'imprime une étude partielle *La doctrine astrologique de Juda ben Nissim Ibn Malka* dans *Mélanges Millás.*

(1) Tous les renvois seront faits aux folios de ce manuscrit décrit dans *Catalogues des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866, p. 124. Cette notice résume la description plus détaillée de Salomon Munk, parue bien plus tard dans *les Manuscrits Hébreux de l'Oratoire*, Francfort, 1911, pp. 15-17 ; cf. aussi *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, p. 301, n. 2. L'étude interne de l'auteur n'a été reprise par personne après Munk ; on doit cependant à l'érudition de M. Steinschneider des renseignements de valeur sur les citations de l'œuvre : *Die arabische Literatur der Juden*, § 134, p. 170 (cf. p. 344) où l'on trouvera la bibliographie ancienne. La notice la plus récente à ce sujet est celle de G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, III, 2, p. 1444.

(2) Voir sur ce texte fondamental de la Kabbale, G. Vajda, *Introduction à la Pensée Juive du Moyen Age*, Paris, 1947, pp. 9-17, 215-216.

(3) C'est bien *Uns* qu'il faut lire. Le titre signifie « Consolation de l'Expatrié » (voir ci-après). Steinschneider a cru, je ne sais pourquoi, devoir lire *anīs* et traduire en conséquence : « Gefährte (Anhänger) des Fremdartigen » (*HÜb*, p. 406, n. 260), interprétation entièrement erronée. Sarton a hérité de cette fausse lecture.

b) fol. 16-27, dialogue entre un disciple *(tilmīḏ)* et un maître *(šayḫ)* ;

c) fol. 28-51, introduction au commentaire *(tafsīr)* du *S[éfer] Y[eṣīra]* ;

d) fol. 51vº-94, commentaire sur le *S. Y.*

2º fol. 95-157vº : commentaire sur les 51 premiers chapitres du texte rabbinique *Pirqé de Rabbi Eli'ezer* (sigle utilisé dans la suite PRE) (1).

3º fol. 158-158vº : un commentaire sur les dix *sefīrōt* kabbalistiques (2).

Le colophon, fol. 157vº, porte :

כמאל אלתאליף בעון אללה פי י״ו מן שהר אדר ראשון מן סנה׳
כ׳מסה׳ אלף קכ״ה לתאריכ׳נא ואלשכר ללה כתירה חסבמא הו
אהלא לה ודלך כלאם מאלפה ר׳ יהודה בן מלכה רחמה אללה
ונסכ׳תה אנא עמרם בר׳ משה נ״ע דרעי הידוע בן פרחון וכתבתה
לנכבד ר׳ יוסף יצ״ו ברכ״ה חכים שמעון מ״ך.

Ce colophon précise donc sans aucune contestation possible que l'auteur a indiqué comme date d'achèvement de son œuvre le 16 Adar I de l'an 5125 de l'ère de la Création (9 février 1365).

Le manuscrit de Paris a dû être copié peu de temps après cette date. En effet, immédiatement après le colophon, une marque de possession, écrite de la même main que le fol. 158, nous apprend que le volume a été acheté à Ḥayyim, fils de Joseph b. Siméon, par Mas'ūd b. Sabbataï le 3 Elul 5153, 12 août 1393, ainsi que l'atteste une reconnaissance écrite de la main dudit Ḥayyim (non conservée dans l'état actuel du manuscrit).

Enfin les deux filigranes que nous avons pu relever sur les feuillets du volume se rapprochent le plus de Briquet nº 7503 (hache d'armes, Italie 1369-1370) et 785 (arc avec une flèche, attesté à Pise 1361) (3).

(1) Sur ce *midraš* relativement récent dont les passages cosmologiques ont souvent donné lieu à des commentaires philosophiques et théosophiques, voir B. Heller, *Encyclopaedia Judaica*, article *Aggadische Literatur*, t. I, col. 1030 sq. — Il ressort des fréquents renvois du second ouvrage au premier que le titre *Uns al-ġarīb* s'applique au commentaire tout entier du *S. Y.* et non seulement à l'introduction. A vrai dire le commentaire sur les *Pirqé de Rabbi Eli'ezer* est plutôt un appendice au premier ouvrage qu'une composition indépendante ; malgré son allure plus théologique, rien dans le style ni les idées ne laisse supposer une évolution doctrinale ou même un intervalle de temps du premier texte au second.

(2) Ce texte, qui vient après deux feuillets arrachés, est de la main de l'un des possesseurs du volume, et ne fait pas partie des œuvres de Juda b. Nissim.

(3) Le copiste Mōšeh Dar'ī, dit Ibn Farḥūn (ou, forme hébraïque, Ben Parḥōn), qui a travaillé pour un certain Joseph b. Siméon, a peut-être disposé de plusieurs manuscrits ou son modèle portait des variantes, car il en note une en marge du fol. 6vº. La formule d'eulogie *raḥimahū llāh* dont il accompagne le nom de l'auteur indique avec vraisemblance sinon avec une certitude absolue que celui-ci n'était plus de ce monde.

L'écriture et les noms figurant au colophon et dans les marques de possession (1) suggèrent comme provenance le Maroc où nous renverront aussi d'autres indications que nous aurons à considérer par la suite.

B) Le manuscrit Or. 661 de la Bodléienne (nº 2389 du catalogue d'A. NEUBAUER est également nord-africain et paraît assez ancien. Nous n'en avons eu à notre disposition qu'une photocopie des fol. 55vº-219 renfermant le *Uns al-ġarīb.* Le manuscrit a été transcrit sur un modèle dont un cahier a dû être dérangé, sans que le copiste s'en soit aperçu, d'où de graves perturbations dans l'ordre du texte (P = manuscrit de Paris, O = manuscrit d'Oxford) : entre O, fol. 87vº, ligne 5 (= P, fol. 21, 14) et 103vº, 13 (= P, fol. 29, 5) les deux copies se correspondent de la manière suivante :

P	21, 14	—	23vº, 17	O	92, 16	—	96vº, pu.
	23vº, 18	—	24 apu.		102vº, 9	—	103vº, 13
	24, pu.	—	25, 8		101vº, 4	—	102vº, 9
	25, 9	—	27vº, 18		96vº, pu.	—	101vº, 3

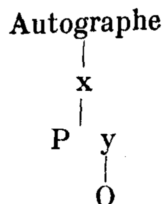
D'autre part :

P	26, d.l.	—	29, 5	O	87vº, 5	—	92, 15

Donc le texte correspondant à P 26, d.l. — 27, 18 figure deux fois dans O (99, 11 — 101vº, 3 à supprimer).

La comparaison des deux textes dont nous ne pouvons pas donner le détail ici montre en outre que d'une part ils ont des fautes communes, d'autre part O présente un bourdon à un endroit où le texte est complet dans P, d'où il faut conclure qu'ils ont un ancêtre commun déjà dérivé de l'autographe.

Le *stemma* des manuscrits serait donc :



(1) Deux autres marques de possession au recto du feuillet de garde qui précède le fol. 1 ne sont pas datées : ce sont celles de Mattityāh, b. Sa'dyāh, surnommé Ḥazzān, et de Šēmṭōb b. צרוין (?).

Il faut noter encore que le commentaire du *S. Y.* qui se termine dans O au fol. 216 (= P, fol. 94, mais la rédaction de l'explicit est différent), y est suivi de cinq pages qui ne sont pas dans P. Il s'agit d'un commentaire sur un morceau de la liturgie du matin (לאל ברוך). Quant au fond ce texte est tout à fait dans la manière de J. b. N. Ce qui frappe cependant c'est que Maïmonide et sa *Dalāla* y sont mentionnés, alors que J. b. N. ne cite nulle part ailleurs cet auteur, même quand, nous le verrons, il se réfère implicitement à son enseignement. Dans ce même morceau, l'auteur renvoie à son propre כתאב אלמופתח (!), de contenu, semble-t-il, astrologique. On peut, je crois, risquer la supposition que nous sommes en présence du « Commentaire sur la Liturgie » *(tafsīr aṣ-ṣalāt)* auquel J. b. N. renvoie une ou deux fois dans le *Uns* (1).

C) Un autre manuscrit de la Bodléienne, Opp. Add. 4°, 45 (Neubauer n° 1536), fol. 1-17v° renferme une version abrégée anonyme en hébreu du *Uns al-ġarīb* (2). L'abréviateur, qui s'est souvent mépris sur le sens de l'original, a complètement effacé le caractère de dialogue de la première subdivision ; il l'a conservé dans la seconde, mais en retranchant avec soin les éléments hétérodoxes. Il a également condensé (fol. 5v°-9v°) l'introduction au *S. Y.* (fol. 28-51 du manuscrit de Paris) ; des dix préambules qui forment le gros de celle-ci, seul le neuvième est à peu près entièrement traduit (fol. 8v°-9 = 47v°-49), les autres étant plus ou moins abrégés ou résumés. Le commentaire du *S. Y.* est également très abrégé, et les coupures pratiquées rendent parfois inintelligible la marche des idées. Pour les passages difficiles, même quand il les traduit, cet abrégé est de peu de secours.

Outre ces trois documents, il en existe un quatrième, qui trouble la quiétude dans laquelle le colophon étudié plus haut a pu nous placer relativement à la chronologie de l'auteur.

(1) Un acte notarié majorquin publié et étudié jadis par M. Steinschneider et Estanislas Aguilo (*La Bibliothèque de Léon Mosconi*, dans *Revue des Etudes Juives* XL, 1900, pp. 62-73, 168-187) atteste l'existence d'un manuscrit arabe du *Uns al-ġarīb* qui n'est certainement pas identique au manuscrit de Paris. Il s'agit de l'inventaire après décès, daté du 11 octobre 1377, de la bibliothèque de Léon (Juda) Mosconi, qui a terminé sa carrière aventureuse à Majorque. On y lit (p. 179) : *Item unum librum papireum cum coopertis albis vocatum* Onis Algarip, *magistro Aron Abdalhac pro viginti solidis*. L'identification a été faite p. 60, n° 89. Un troisième manuscrit arabe, fort mutilé, d'après lequel H. Hirschfeld a publié un extrait dans son *Arabic Chrestomathy in Hebrew Characters*, Londres 1892, pp. 19-31, se trouvait autrefois dans la Bibliothèque de L. Lœwe (cf. H. Hirschfeld, *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, XXXVIII, 1893-4, pp. 411 sq.). Cette collection a été dispersée, et je n'ai pu, jusqu'ici, retrouver le lieu de dépôt actuel du manuscrit.

(2) La suscription intitule simplement l'ouvrage « Commentaire sur le *Séfer Yesīra* ».

Le kabbaliste Isaac d'Acco (Saint-Jean d'Acre), né vers 1270, a composé un opuscule (1) où il critique, du point de vue de la Kabbale spéculative, certains passages du Commentaire des *Pirqé de R. Eli'ezer* en se référant aussi au *Uns al-ġarīb* (2). Si donc la date de 1365 est comme le veut l'explicit de P celle de l'achèvement des œuvres de Juda b. Nissim, son critique a dû rédiger ses remarques presque centenaire. Cela est hautement invraisemblable en soi et nulle part il n'est dit qu'Isaac d'Acco ait atteint un âge si avancé. Le problème chronologique ainsi posé demeure provisoirement insoluble, car rien ne permet de contester ni l'exactitude matérielle de la date ni l'attribution des observations critiques à Isaac d'Acco. D'autre part, ni le contenu des doctrines de Juda b. Nissim, ni les maigres références extérieures à ses œuvres ou à sa personne ne peuvent trancher le débat. Quoi qu'il en soit, on ne peut d'autre part faire remonter ces textes au delà du début du XIVe siècle.

Pour ce qui est des raisons internes, il ne convient pas d'anticiper ici sur l'analyse critique et l'étude doctrinale qu'on va lire. L'allure même de la critique d'Isaac d'Acco montre que l'auteur qu'il vise est récent. Nous avons vu d'autre part que les présomptions qui se dégagent des manuscrits de Paris et d'Oxford portent à situer l'auteur au Maroc. Et il existe en effet une tradition dont se fait l'écho J. M. TOLEDANO, l'historien du judaïsme marocain, qui situe le père de notre auteur à Fès (3). Renseignement à accueillir cependant avec réserve, car Toledano n'indique pas ses sources d'une façon précise. Et si Juda b. Nissim est cité déjà vers 1370 par Samuel Ibn Moṭoṭ et que son ouvrage se trouve vers la même date dans la bibliothèque de Juda Mosconi, il n'y a rien dans ces faits qui confirme ou infirme d'une façon certaine la date de 1365. Quant à sa langue, elle ne

(1) L'existence de ce texte m'a été signalée au début de mes recherches par M. Gerhard SCHOLEM (lettre du 4 juin 1939). Je dois à l'obligeance du Professeur Alexandre MARX la photocopie du manuscrit Enelow Memorial Collection 2316 du Jewish Theological Seminary de New York qui contient l'opuscule (cf. A. MARX, *A New Collection of Manuscripts*, dans *Procedings of the American Academy for Jewish Research* IV, 1932, p. 160). J'en réserve l'édition et la traduction pour une autre occasion.

(2) Isaac propose trois traductions pour ce titre :
1° שעשוע הגר (ou הערירי) ; 2° חברת הגר 3° צוות הגר (qu'il emploie le plus souvent). Le vocable צוות *ṣawwūt*, artificiellement hébraïsé de l'araméen צוותא avait été employé par Juda Ibn Tibbon dans sa traduction des « Devoirs des Cœurs » de *Bahya Ibn Paquda* pour le verbe أنس ou le nom أنس : voir les traductions hébraïques correspondant à *Hidāya*, éd. A. S. Yahuda, p. 113, 12 انس الانسان et 116, 9 يانس به العليل. Ceci confirmerait, si c'était nécessaire, la leeture *uns* altérée par Steinschneider en *anīs*.

(3) *Ner ha ma'arab*, Jérusalem, 1911, p. 41 : R. Nissim b. Malka, habitant de Fès, « grand kabbaliste, auteur de l'ouvrage *Ṣenīf Melūkāh* », vers 5120-1360. Toledano dit aussi un mot de Juda b. Nissim, mais tout porte à croire qu'il puise ses renseignements uniquement dans les catalogues de Paris et d'Oxford. Dans son *Malké Rabbānān*, le rabbin Joseph BENAIM de Fès ne fait que résumer Toledano (98 d, où *Imré Melūkāh*, et 51 a-b).

fournit pas non plus d'indices probants. Son arabe littéral comporte les vulgarismes de graphie et de morphologie que l'on trouve un peu partout chez les écrivains judéo-arabes, et même les Musulmans peu soucieux de classicisme. L'abus qu'il fait de *bi'an* au lieu de *an*, est peut-être un maghrébinisme assez caractérisé, mais les faits de langue diffèrent souvent assez sensiblement de l'un des manuscrits à l'autre et il vaut mieux renoncer à presser cet argument. En définitive, une présomption très forte d'origine marocaine que rien ne contredit positivement et qu'aucune autre hypothèse ne peut combattre avec quelque vraisemblance.

Les manuscrits décrits ci-dessus ne renferment pas la totalité des œuvres de Juda ben Nissim. Des divers renvois que l'on relève dans le deux manuscrits arabes, on peut conclure à l'existence de trois autres compositions, les deux que nous avons signalées dans la description du manuscrit d'Oxford et un traité d'astrologie judiciaire *(al-qaḍā' an-nujūmī)* auxquels il se réfère fol. 44v° et 85-85v°. D'autre part, le kabbaliste Moïse Botarel cite dans son commentaire (composé vers 1409) sur le *S. Y.* (éd. de Mantoue fol. 61b-63b) un long extrait de « R. Juda fils du Grand Kabbaliste R. Nissim l'Ancien ». Ce morceau, de contenu théosophique très prononcé (spéculation sur le nom ineffable et les dix *sefīrōt*) n'offre aucun contact précis avec nos textes arabes. Rien n'interdit en principe de croire que Juda b. Nissim, écrivant dans un autre genre pour un autre public, se meut délibérément dans une idéologie très différente de celle de ses ouvrages à tendance philosophique. Mais le procédé constamment pratiqué par Moïse Botarel de mettre des textes kabbalistiques sous le nom d'autorités ayant réellement existé ou simplement controuvées ne garantit aucunement que J. b. N. soit l'auteur des pages en question.

Nous en sommes donc pratiquement réduits aux seuls textes énumérés plus haut. C'est d'eux (1) que nous nous efforcerons de dégager la doctrine de l'auteur dans une première partie, analytique, tandis que la seconde partie de notre étude offrira le commentaire du système ainsi exposé en même temps que le tracé de la perspective historique dans laquelle nous croyons devoir le placer. Il eût été cependant impossible de laisser la première partie, sans aucune addition explicative extérieure aux textes de l'auteur, et il est très difficile de séparer de façon tranchante ce qui est

(1) Singulièrement du *Uns al-ġarīb* où tout l'essentiel de la doctrine est inclus. Le commentaire sur *PRE* servira seulement d'appoint et de complément.

indispensable à l'intelligence de l'analyse de ce qui serait davantage à sa place dans le commentaire historique. Dans la répartition des notes nous avons été guidés par deux principes qui ne laissent pas quelquefois de se heurter : alléger l'analyse de tout ce qui en embarrasserait la marche déjà assez sinueuse par elle-même ; écarter de l'exposé historique que nous grouperons autour de quelques grands thèmes théologiques et philosophiques tous ces blocs erratiques de remarques et de discussions de détail qui se rangent malaisément sous une rubrique déterminée et faisant partie d'un ensemble systématique.

***

PREMIÈRE PARTIE

LA DOCTRINE DE JUDA B. NISSIM

Préliminaires

Le titre de l'ouvrage est déjà un programme en quelque sorte. D'ailleurs l'auteur l'explique lui-même. Son livre vise à être *uns likulli ġarīb*, à soulager la solitude de tout expatrié. Bien qu'il ne précise pas ce qu'il entend par « étranger » ou « expatrié », toute une tradition philosophique nous éclaire sur ce point : l'âme ici-bas ou si l'on veut le sage qui connaît la nature et les destinées de son âme ne sont pas chez eux dans ce bas monde corporel (1).

(1) Isaac d'Acco a bien compris le sens du terme lorsqu'il écrit (manuscrit cité fol. 1) : « l'auteur veut désigner par ce mot le corps et l'âme qui sont étrangers ici-bas, surtout l'âme dont le lieu d'origine étant le ciel est vraiment sur cette terre comme une personne qui séjourne en pays étranger ». Le thème est mis en relief chez Baḥya, voir G. Vajda, *La Théologie Ascétique de Bahya Ibn Paquda*, Paris, 1947, pp. 28-29. (Cf. aussi L. Massignon, *La Passion... d'Al Hallaj*, p. 751, n. 5 et Vajda, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XVII, 1949, p. 102, n. 2 ; 122, n. 1). Dans son *Tadbîr al-mutawaḥḥid* (M. Asín Palacios, *El Régimen del Solitario por Avempace*, Madrid-Granada, 1946, p. 11, trad. p. 42), Ibn Bāja s'exprime ainsi : « [les solitaires] sont ceux que les soufis désignent par le terme d'étrangers *(ġurabā')*, car même quand ils se trouvent dans leur pays et au milieu de leurs pairs et voisins, ils sont étrangers quant à leurs idées, et dans leur pensée ils sont déjà sur le chemin vers d'autres degrés qui sont pour eux comme la patrie ». On trouvera une profonde étude de l'expatriement du Sage *ap.* Henry Corbin, *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran*, dans *Eranos Jahrbuch*, XVII, 1949, pp. 121-187 ; cf. du même auteur, *Le Livre du Glorieux de Jâbir Ibn Ḥayyân*, *ibid.* XVIII, 1950, surtout p. 104 et suiv. -- Le thème biblique (Lév. XXV, 23 ; Ps. XXXIX, 13 ; CXIX, 19) et rabbinique de la condition d'étrangers des patriarches et de leur postérité offrait un terrain favorable à l'éclosion de cette idée dans la pensée juive : voir les textes réunis dans M. M. Kasher, *Torah Shelemah. Talmudic Midrashic Encyclopaedia on the Pentateuch* (en hébreu) sur Gen. XXIII, 4, § 23 ; XXVI, § 13, t. IV, Jérusalem, 1934 ; cf. Gen. XXXVII, § 11 ; XLII, § 20 et *Menōrat ha-Mā'ōr*, éd. H. G. Enelow, IV, New York, 1932, p. 330, 17-331, 2. Mais on ne voit guère que la compilation yéménite tardive (postérieure à Maïmonide) *Midraš ha-Gādōl* (sur Gen. XXVI, 3, éd. S. Schechter, Cambridge, 1902, p. 402) le formuler de façon générale et approchante des formulations philosophiques : « le séjour des justes dans ce monde est un expatriement pour eux ». La page de Šemṭōb b. Falqéra sur le sage étranger relève de la tradition philosophique (*Séfer ha-Ma'alōt*, éd. L. Venetianer, pp. 65-66).

L'auteur se désigne d'autre part comme « celui qui recherche la vie dans sa mort » (*ṭālib al-ḥayāt fi mawtihi* (1), conformément à cette sentence de Platon : « faites vivre le vivant et mettez à mort le mort », ce qui signifie qu'il convient de « faire vivre l'âme vivante, éternelle, et de mettre à mort le corps composé d'éléments morts » (fol. 4) (2).

A poursuivre un idéal si peu semblable aux fins du vulgaire, l'auteur ne compte pas sur une large audience. Son livre est ésotérique : il l'a composé pour lui-même et pour ceux qui aspirent (*ištiyāq*, ce thème de l'aspiration résonne à travers toute l'œuvre de Juda b. Nissim) comme lui à pénétrer les mystères des lois révélées, les buts visés par les sages et la doctrine des philosophes (fol. 3v°).

Le lecteur est donc averti dès le début qu'il se trouve devant une tentative de saisir la vérité sous-jacente à la révélation comme à la philosophie. Qu'est-ce qui justifie le choix du *S. Y.* comme base à cette œuvre de coordination des deux expressions de la vérité ? (3).

(1) En tant que *ṭālib*, il est en même temps le « disciple » qui dialogue ensuite avec le « maître ».

(2) Si le texte n'est pas, autant que je sache, authentiquement platonicien, l'idée l'est parfaitement : Phédon (trad. L. Robin) 64 a, « quiconque s'attache à la philosophie au sens droit du terme [...] son unique occupation, c'est de mourir ou d'être mort » ; 64 c, « ceux qui font de la philosophie sont des gens en mal de mort » ; voir encore *ibid.* 67 d-e, 80e et les références antiques réunies par M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius...*, Münster, 1916, pp. 6-7 et P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 57, n. 1. Les philosophes arabes et, à leur suite, les mystiques (*mūtū qabla an tamūtū* finira par devenir une phrase stéréotypée dans le style soufi) ressassent souvent ce thème. Al-Kindi donne comme une des définitions de la philosophie : « s'occuper de la mort ; en effet, selon les philosophes, la mort est de deux sortes, la mort naturelle [...] et la mortification des passions ; c'est la mort à laquelle ils tendent, car la mortification des passions est la voie qui conduit à la perfection » (*Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, éd. M. A. Abu Ridah, Le Caire, 1369-1950, *Risāla fi ḥudūd al-ašyā' warusūmhā*, P. 172). Ibn Sina, *Traités Mystiques*, éd. M. A. F. Mehren III, p. 52, paraphrase française, p. 29 : « C'est pour cela que les savants ont distingué deux sortes de vie et de mort, l'arbitraire [= volontaire] et la naturelle. La mort volontaire est la mortification de tous les désirs mondains, et la vie volontaire est la satisfaction de tous les désirs des sens ; mais la vie naturelle se trouve dans l'attention dirigée vers tout ce qui sert à préserver l'âme éternelle de l'ignorance, à l'aide de la science selon le précepte de Platon : 'meurs volontairement, tu vivras éternellement' ». Ibn Sīnā s'inspire peut-être et de Kindī et d'Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī dont la *Risālat al-ḥayāt* (éd. Ibrahim Keilani, *Trois Epîtres d'Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī*, Damas 1951) contient d'amples matériaux sur ce thème, voir surtout p. 64 et suiv. — Cf. encore *Ġāyat al-ḥakīm*, éd. H. Ritter, pp. 331-332 ; F. Rosenthal, *Islamic Culture*, 1940, pp. 409-410 ; Steinschneider, *loc. laud.* où plusieurs références sont réunies ; S. Horovitz, *Der Mikrokosmos des Josef Ibn Ṣaddik*, Breslau, 1903, p. 6. — Juda b. Nissim s'approprie les deux qualifications de « chercheur de la mort » et d'« expatrié » lorsqu'il déclare (fol. 16v°) que son nom est *ṭālib* et son surnom *(kunya) ġarīb*.

(3) Juda b. Nissim expose dans un passage ultérieur comment il conçoit le rapport de l'écrivain philosophique à son lecteur (fol. 28, texte assez obscur). Les auteurs les livres sont de trois sortes. Les uns veulent faire montre de leur savoir devant ceux qui leur sont inférieurs en science ; ils se laissent donc aller, pour accroître leur réputation, à poser des prémisses et des prolégomènes (compliqués), surtout s'ils possèdent une grande facilité d'expression. Ceux-ci ne font qu'égarer leurs lecteurs. D'autres, en revanche, ont recours aux mêmes complications parce qu'ils craignent de découvrir leur pensée à ceux qui leur sont supérieurs. L'auteur de la troisième espèce sait par contre exactement ce qu'il est capable de comprendre (ou peut-être plus exactement ce qu'il est possible de comprendre). Il procède en conséquence à l'imitation des Anciens et des docteurs des lois révélées en écartant le vulgaire de la connaissance de la signification réelle des concepts. C'est la bonne méthode pour faire profiter les disciples intelligents, et un tel auteur ne manquera pas d'obtenir d'excellents résultats dans la mesure où son ouvrage sera compris. Bref, Juda b. Nissim donne la palme au symbolisme ésotérique pratiqué, selon lui, par les philosophes de l'antiquité et les docteurs des religions révélées.

Juda b. Nissim explique dans les deux dialogues initiaux et l'introduction au *S. Y.* pourquoi la vérité révélée et la tradition des Rabbins (celle-ci comprenant aussi, nous le verrons, certains anciens traités mystiques) doivent être conciliées avec la philosophie, et il expose assez largement ce qu'il tient pour vérités philosophiques. Cette partie de l'œuvre tient donc une place presque aussi sinon plus importante que le commentaire proprement dit du *S. Y.* Par contre, l'auteur ne motive que vaguement le choix fait de ce livre afin de greffer son propre système là-dessus (1). Il se rattache en fait à la longue série d'auteurs juifs qui s'étaient servis (et se serviront après lui) de ce texte énigmatique pour faire contrepoids aux systèmes cosmologiques d'inspiration grecque, soit en les infléchissant dans le sens de la révélation biblique, soit en explicitant le texte de base en quelque construction théosophique (2).

Comme cette première partie du *Uns al-ġarīb* nous fait comprendre les positions respectives de la révélation et de la philosophie selon l'auteur, il est indispensable d'en donner un aperçu avant d'aborder l'analyse systématique.

Nous avons marqué plus haut les divisions extérieures du texte ; ajoutons seulement que c'est dans les dix prolégomènes au commentaire du *S. Y.* que Juda b. Nissim trace avec le moins de réticences et le plus de netteté les grandes lignes de son système.

L'âme explique déjà au « chercheur » l'influence des astres sur le composé humain et les profonds mystères que les docteurs religieux *(aḥbār)* adaptent à l'usage du vulgaire dans les législations révélées. Cette dualité entre la doctrine ésotérique des philosophes et la loi destinée au vulgaire ignorant que l'auteur se plaît à qualifier de « bétail » *(bahā'im)*, est bien plus encore mise en relief dans le second dialogue. Celui-ci est censé prendre son point de départ dans le problème de la théodicée. Mais le *šayḫ* explique que la prospérité des méchants comme les souffrances des justes dépendent de la « chance » *(sa'āda)* qui, à son tour, relève des mouvements de la sphère. La destinée des choses sublunaires est subordonnée au hasard *(ittifāq)* de la combinaison des forces célestes au moment de la naissance. Cependant

(1) Il a été, dit-il (fol. 29-29v°), renvoyé au *S. Y.* par le plus éminent des solitaires *(ruhbān)* de qui il avait en vain essayé d'obtenir l'explication des mystères contenus dans la révélation religieuse. Ce « solitaire éminent » a tout l'air d'être un personnage aussi fictif que le *šayḫ* que nous rencontrerons tout à l'heure comme porte-parole des vérités incomprises du vulgaire.

(2) Voir G. Vajda, « Le Commentaire de Saadia sur le *Séfer Yeçîra* », dans « Revue des Etudes Juives » CVI, 1941-1945, pp. 64-68.

le sage peut agir sur cette destinée et la prière la peut modifier aussi. Ces modifications de la destinée, obtenues dans des conditions que la science est parfaitement capable d'expliquer, le vulgaire les tient pour des miracles *(mu'jizāt)*. Le sage, averti de la sympathie entre les diverses parties de l'Univers, est à même d'enseigner à la foule les pratiques susceptibles, en chaque temps et chaque lieu, d'attirer les influences favorables et d'écarter les mauvaises. De là l'institution du culte et des sacrifices. Le « chercheur » ne se fait pas faute de mettre en relief l'incompatibilité de ces vues avec les opinions des croyants. Le *šayḫ* ne se laisse cependant point émouvoir par ces protestations et va jusqu'à soutenir que le triomphe des adhérents des religions sur les adeptes des sciences marque l'avènement de la période de « l'ignorance, de la stupidité et de l'absence du savoir » *(al-jahl al-ġabāwa wa'adam al-'ilm*, fol. 23v°). Devant cette attitude radicale du *šayḫ*, le *ṭālib* renonce à poursuivre une discussion qui heurte par trop ses sentiments sans parler des ennuis qu'elle peut lui susciter dans son entourage. De son côté, le *šayḫ* déplore l'ignorance dans laquelle le monde est plongé. Il faut se garder, autant que faire se peut, du contact de la foule adepte de la Loi, tout en reconnaissant que celle-ci constitue un degré préparatoire aux vérités supérieures ; il est prudent de se conformer aux façons d'agir du vulgaire sans y adhérer intérieurement (1).

Les deux dialogues n'ayant pas abouti à un résultat satisfaisant, le *ṭālib*, qui s'en attribue la faute, se remet à chercher la clef des mystères cachés dans la révélation. Il finit par apprendre qu'elle se trouve dans le *S. Y.* (fol. 28-29v°) (2). Grâce à cet artifice, l'auteur arrive à l'objet principal de son œuvre, l'exposition de son système dont l'essentiel est esquissé dans les dix remarques préliminaires au commentaire.

Les brèves indications qui précèdent nous font déjà suffisamment saisir l'étendue et l'importance du conflit. A parler exactement, il ne s'agit même

(1) Juda b. Nissim insiste fortement à plusieurs reprises sur la nécessité de la discipline de l'arcane : fol. 40, 41, 56v°-57 ; mais il met aussi en garde contre les excès de la spéculation : fol. 67. L'interdiction de divulguer les enseignements de la métaphysique a une longue histoire depuis la lettre VII de Platon, 341 c-e, qu'il est impossible même de résumer ici. Voir notamment M. Asin Palacios, *La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolastica*, dans *Al-Andalus*, III, 1935, pp. 345-389 ; le thème est constant dans les écrits jâbiriens ; voir en outre la fin des *Išārāt* d'Ibn Sīnā, éd. Forget, p. 222, trad. A. M. Goichon, *Livre des Directives et Remarques*, Paris, 1951, pp. 525-526. Dans la littérature théologique juive, bornons-nous à renvoyer à Maïmonide, *Guide I*, chap. 33 et 34, et à l'apocryphe (?) maïmonidien *Ma'amar ha-yiḥūd*, éd. M. Steinschneider, Berlin, 1846, p. 16 : parler devant un homme du vulgaire des mystères de la métaphysique est rigoureusement interdit aux gens de l'élite, « qui se sont élevés au-dessus de l'horizon de l'animalité, qui aspirent à trouver (l'objet de pensée) suprême et dont l'âme désire connaître le sens subtil des choses ».

(2) Que le commentateur ne croit du reste pas être d'Abraham, mais des « Rabbins » (fol. 87, 93-93v°).

pas d'une conciliation entre la religion et la philosophie. La religion en tant que telle se réduit, au fond, à un ensemble de moyens pour régenter le vulgaire, vil troupeau, sur lequel le sage a, nous le verrons, autorité absolue. Seuls les savants comprennent le sens profond de la Loi, et ce sens profond est un système où nous voyons dès maintenant, réserve faite de toutes précisions ultérieures, que l'astrologie et la magie sympathique jouent le plus grand rôle. Sans anticiper sur la seconde partie de cette étude, nous pouvons dire d'ores et déjà, que nous sommes en présence d'un complexe de spéculations qui se rattachent étroitement à la religion des « Sabéens » de Ḥarrān et aux doctrines de ces anciens sages dont les traités des « Frères Sincères » décrivent complaisamment les pratiques. Nous voyons aussi que Juda b. Nissim se rend parfaitement compte de la distance qui sépare de la religion juive les spéculations où il reconnaît la vérité philosophique.

Ce sentiment ne l'empêche pas de commencer son livre par de grandes protestations d'orthodoxie (fol. 4) (1) et de bien spécifier que la préparation requise pour comprendre ses enseignements est la connaissance de la Tora et de ses commentaires, car toute science est contenue dans la loi religieuse (2). Malgré toutes ses déclarations « bien pensantes », rien ne donne à croire qu'il désavoue les doctrines hardies du *šayḫ*. Au contraire dans les dix préliminaires, il s'y réfère plusieurs fois, sans cacher le moins du monde qu'il les tient pour l'expression même de la vérité ; dans le commentaire même (fol. 91v°) il donne l'opinïon du *šayḫ* sur la détermination astrale comme entièrement conforme à la doctrine du *S. Y.* Il n'est donc pas douteux que les deux premiers dialogues constituent uniquement une

(1) Il déclare (fol. 74) : « nous suivons la même voie qu'eux (les Rabbins), mais ils s'expriment, eux, par symboles » *(maslakunā maslakuhum mahmā anna aqwālahum bilaġz)*.

(2) Juda b. Nissim recommande avec insistance (fol. 145v°) l'observation scrupuleuse des préceptes de la Loi. D'autre part, en posant les équivalences allégoriques les plus hardies, il souligne le primat du sens littéral à prendre en conformité stricte avec la tradition *(taqlīdan)*. Ce faisant, il se place dans le prolongement d'une tradition commune (qui remonte en dernière analyse à Philon d'Alexandrie) aux penseurs musulmans et juifs. Nous devons nous limiter ici à un petit nombre d'exemples et de références. Les « Frères » identifient la distinction d'*islām* et d'*īmān* avec celle de *'ibāda šar'iyya* et de *'ibāda falsafiyya* ; la pratique scrupuleuse du « culte légal » est une condition indispensable du « culte philosophique » : *Rasā'il iḫwān aṣ-ṣafā' (RIṢ)*, Le Caire, IV, 301-302. A l'encontre des šī'ites extrémistes, Ġazālī enseigne formellement que la connaissance du *bāṭin*, sens ésotérique, ne lève point l'obligation de se conformer au *ẓāhir*, sens littéral : *Miškāt al-anwār*, Le Caire, 1353-1934, pp. 133-134, trad. W. H. T. GAIRDNER, Londres, 1924, p. 77 sq. (Sur les sens multiples de l'Ecriture, cf. en général MASSIGNON, *Passion*, p. 704). — Dans le judaïsme, un grand nombre d'autorités enseignent la même chose, au point de vue historique comme pratique : le mot à mot des récits bibliques demeure vrai sous l'interprétation philosophique, et la connaissance de la signification profonde du précepte ne dispense aucunement de son application matérielle. Ainsi Abraham Ibn 'Ezra, approuvé par Naḥmanide (cf. D. ROSIN, *Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra*,

mise en scène, assez gauche, destinée à faire ressortir l'opposition entre la doctrine ésotérique et le sens littéral de la Loi, sans que la primauté de la première soit un seul instant mise en question.

***

Les procédés d'exposition choisis par Juda b. Nissim pour la présentation de sa pensée interdisent à l'analyse critique d'épouser les sinuosités d'un commentaire amené par une introduction plus longue que lui-même, le tout comportant de nombreuses digressions. Ce qui n'est pas douteux, à travers tous ces embarras, c'est qu'un système peut en être dégagé sans arbitraire ni violence faite aux textes, malgré l'obscurité et la fréquente incohérence de ceux-ci. Et nous serons le plus fidèles à l'esprit de l'œuvre en commençant par le haut, Dieu et monde supérieur, pour considérer ensuite successivement la cosmologie, la psychologie et les diverses manifestations de la vie religieuse et sociale.

CHAPITRE PREMIER

Dieu

Juda b. Nissim soutient avec une vigueur extrême la doctrine de l'incognoscibilité de Dieu. Énoncer une affirmation positive quelconque à l'endroit de l'Etre Suprême est « corporification » *(tajsīm)*, attitude que son livre est précisément destiné à combattre (fol. 4) (1). On est « bon Juif » *(yahūdī jayyid)* quand on a écarté le *tajsīm* (fol. 35).

Breslau, 1885, pp. 35-38) ; Maïmonide, *Guide I*, 3, trad. Munk, p. 47, n. 1 (où il faudrait plutôt dire : doit être admis) ; I, 8, fin, p. 53 ; I, 10, fin, p. 58 (cf. Baḥya b. Ašer, *Commentaire sur le Pentateuque*, Venise 1566, fol. 239 d). Joseph b. 'Aqnīn, correspondant de Maïmonide (*ap.* A. Neubauer, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* [M. G. W. J.] XIX, 1870, p. 398 sq.), Voir aussi Baḥya b. Ašer, *Qad ḥaqemaḥ*, Venise 1546, s. v°. *Sukkah*, fol. 50 b : « même si l'homme connaît le sens ésotérique du précepte, il n'est pas dispensé de l'accomplir ». — Lévi b. Gerson (Gersonide), *Commentaire sur le Pentateuque*, Venise, 1547, fol. 241 c, sur Deut. XXIX, 28 : « ... Ce verset nous enseigne que Dieu nous a seulement ordonné d'accomplir les paroles de la Tora selon leur sens extérieur [...]. Quant au « caché », il faut entendre par là les fins auxquelles la Tora veut que ces commandements nous acheminent. Mais Dieu est seul à les connaître intégralement. [En nous enseignant qu'il faut nous en tenir au sens extérieur de la Loi], la Tora préserve l'homme de pécher relativement à un certain nombre de commandements lorsque, pensant avoir pénétré le sens profond visé par tel d'entre eux, l'on se croirait dispensé de l'observer. Notre verset construit donc une forteresse solide pour sauvegarder la Tora, en empêchant l'homme de dire que ses paroles sont à prendre selon le sens caché et non dans leur sens obvie ».

(1) *nafy at-tajsīm wa iṯbāt ar-rabbāniyya*, cf. fol. 61.

Même pour l'Intellect, le Créateur demeure inaccessible (fol. 12) (1). S'il était connaissable, celui qui le connaîtrait serait plus grand que lui (fol. 95vº). Le *S. Y.* symbolise cette vérité par l'emploi du terme *belīmāh* (*belī māh*, en deux mots), qui exprime que le monde divin est inconnaissable (fol. 53, cf. fol. 96) (2). Les êtres n'émanent pas de Dieu, mais de la Première Cause (voir ci-après) ; celle-ci dérive cependant de la sagesse divine inconcevable (fol. 79, cf. fol. 95-96) (3).

Par conséquent, il faut bien se garder d'identifier Dieu avec la force qui régit la détermination astrale universelle (fol. 42) ; dire « Dieu l'a voulu ainsi » est une des déplorables erreurs de la foule et des adhérents des lois religieuses (fol. 27vº) (4).

Dieu n'intervient pas directement dans le monde comme le vulgaire le pense. Comme les fonctionnaires royaux exercent en permanence au nom du souverain l'autorité que celui-ci leur a confiée une fois pour toutes, ainsi les activités des êtres subordonnés se trouvent parfois rapportées nominalement à Dieu (fol. 8vº-9).

Alors que les causes se présentent toujours par couples, car l'agent et le patient se conditionnent réciproquement, Dieu échappe à cette relation (fol. 60, sur *S. Y.* I, 7 : « Le Seigneur est unique, et n'a point de second »). C'est pourquoi l'un, qui n'est pas un nombre, a été adopté comme symbole du Créateur (5), sans qu'il y ait de véritable rapport entre eux (*ibid.*) (6).

Les adeptes des lois religieuses se trompent pareillement lorsqu'ils ramènent à Dieu les diverses sortes de divination ou d'inspiration (*kihāna, waḥy, iḫbār bil-ġayb*, fol. 23vº). Il est indigne de Dieu de lui attribuer le besoin de sacrifices et de fumigations (fol. 21vº).

Néanmoins, cette théologie si radicalement négative, commandée d'ailleurs, semble-t-il, par un agnosticisme foncier quant aux raisons ultimes des choses (7), ne peut être l'apanage que de l'initié, du « sage ». Pour des raisons d'opportunité ou d'ordre didactique, celui-ci est maintes fois obligé de faire semblant, en s'adressant au vulgaire, de réduire la

(1) *huwa ṭālib liwājidihi (= limūjidihi) subḥānahu wahuwa ġayr mudrak liṭalabih.*
(2) *dūna šay' mudrak.*
(3) *wahuwa* (c'est-à-dire *as-sabab al-awwal*) *mawjūd min al-ḥikma al-ilāhiyya llatī lā yudrak aṣluhā wahuwa l-'ālam al-awwal.*
(4) *lākinnahu qaw-l man qāla hākaḏā arāda llāh huwa min šinā'āt al-jumhūr wa'ahl aš-šarā'i'.*
(5) Notons une fois pour toutes que l'emploi de ce terme n'implique chez Juda b. Nissim pas plus que chez les *falāsifa* musulmans aucune adhésion à la doctrine religieuse de la création.
(6) *wahāḏā maṯal muṯṯila bihi l-bāri' lā an yakūna ḏālika limunāsaba ḥaqīqiyya.*
(7) Nous reviendrons sur ce point en tête de la deuxième partie de notre étude.

distance infinie qui nous sépare de Dieu. Il advient alors que le Sage attribue un miracle directement à Dieu (ceci dans le cas où il ne peut pas adorer ouvertement quelque divinité astrale, *haykal*) ; il risque ainsi d'être mal compris du vulgaire, ce qui peut être cause de *tajsīm* (fol. 24v°).

Le sage ou le philosophe enseigne au vulgaire de respecter Dieu d'une façon désintéressée *(lā lidaf' ḍarar waktisāb ḫayr)* et de le prier, mais sa prière à lui est d'une essence particulière comme en témoigne un texte de « Platon » (fol. 31, 36-36v°).

La suppression de toute relation intelligible entre Dieu et le monde impose à notre philosophe de pratiquer l'exégèse symbolique non seulement des anthropomorphismes de la Bible, mais de toutes les mentions qui y sont faites de Dieu (1).

Le Tétragramme YHWH désigne, dit-il une fois, l'Intellect Agent, cause de tout ce qui existe (fol. 34). Mais en plusieurs autres endroits ce nom divin est interprété de manière plus large : l'auteur y voit l'ensemble des causes qui opèrent dans l'univers. Les quatre lettres dont se compose ce nom expriment les cinq causes du monde supérieur, autant de causes du monde inférieur, et en même temps les six directions de l'espace et les six causes (fol. 82-82v°). Les lettres YHW dont les combinaisons servent d'après *S. Y.* I, 11 à « sceller » les six directions, expriment les dix *sefīrōt*, les cinq causes, les six directions ou les six causes des trois mondes. Dans le commentaire sur *PRE* chap. VI (à propos de la phrase : « ... trois lettres du nom de Dieu sont inscrites dans le soleil... »), Juda b. Nissim revient sur cette question et expose un peu plus clairement ce qu'il a indiqué dans divers passages du *Uns*, en le qualifiant de « grand mystère de la Kabbale ». Dans le nom complet YHWH, le *yod* est la cause des mondes,

(1) Joignons ici la traduction de deux passages (qui voisinent dans le texte) intéressants à cause des équivalences entre le vocabulaire biblico-traditionnel et la terminologie astrologico-philosophique de l'auteur : *a)* fol. 39 : « [le verset, Ps. XXX, 9] c'est toi YHWH que j'invoque, et à mon Seigneur *(Adonaï)* j'adresse ma supplication signifie que David invoquait le Maître de la détermination céleste, divine *(al-ḫatm al-falakī al-ilāhī)* qui gouverne le monde entier, et il s'humiliait devant la Première Cause ».

b) fol. 30-30v° : « tu trouves dans les discours de nos Docteurs, dans la *Genèse-Rabba* (§ 51, sur Gen. XIX, 24) : 'partout où le texte porte *le Seigneur, et le Seigneur* (l'exégèse postule naturellement la prononciation traditionnelle du Tétragramme), il s'agit de Lui et de son Tribunal'. Considère, lecteur, comment ils n'ont rien caché (? ou 'rien ne leur est resté caché') et comment ils ont posé le Premier comme Chef *(amīr)* et le Second comme Tribunal, qui est l'exécuteur de la sentence. Tu trouveras aussi dans certains de leurs discours qu'ils donnent à ces deux causes les noms de *Adonaï Gādōl* et de *Adonaï Qāṭōn*. Ils veulent exprimer par là que l'existence des mondes dérive de la cause de l'existence de la Première Cause. Ils ont symbolisé la totalité des mondes par les quatre lettres YHWH, comme il sera expliqué dans le *S. Y.* Ils ont nommé l'Intellect Agent, premier [être dérivé], *Adonaï Gādōl* ; [puis] la force astrale ayant pris le gouvernement de ce bas monde dont la cause est l'existence de [l'être] supérieur en lequel se manifestent conjointement les actions de toutes les causes, ils ont nommé le régent de ce bas monde *Adonaï Qāṭōn* »

le premier *hé* la cause du deuxième monde, le deuxième *hé* est la cause du troisième monde (fol. 109-109v°).

L'expression *kebōd YHWH* (gloire de YHWH) désigne l'émanation de l'Intellect (fol. 61v°).

C'est encore aux différents échelons de la causalité que se trouvent référés les noms *ēl, elōhīm, elōah* et *ehyeh*, si l'on fait abstraction d'une exégèse curieuse de Gen. III, 22 (fol. 34, voir les détails ci-après) où *elōhīm* est censé symboliser la « force humaine », YHWH étant l'Intellect Agent, cause de tout ce qui existe.

Dans le premier verset de la Bible, *elōhīm* n'est pas sujet, mais complément direct ; il faut entendre : « [l'Ineffable] premier monde, fait émaner la sagesse divine » (*al-'ālam al-awwal al a'lā al-ġayr mudrak allaḏī l-ḥikma al-ilāhiyya ṣādira minhu*, fol. 51v°).

El (אל) a pour valeur numérique 31, donc les « trente-deux voies » du *S. Y.*, moins l'Un inconnaissable ; c'est par conséquent la désignation du *sabab awwal*, première créature, émanant de *'illat al-ūlā* (fol. 82v°) [1].

Elōhīm et *Eloah* (אלה) se réfèrent au deuxième monde ; *Elōah* (אלוה avec un *wāw*) et *Ehyeh*, au troisième (fol. 83v°). *Ruaḥ Elōhīm* est le « cinquième corps » *(ibid.)*. *Šaddaï* est l'Intellect Agent, donc le Ps. XCI qui commence « celui qui demeure sous la protection du Très Haut, qui s'abrite dans l'ombre du Tout-Puissant *(šaddaï)* » ne se rapporte pas à Dieu (fol. 44v°-47v°).

Le nom *(šēm)* de Dieu n'est pas son essence ; aussi lisons-nous dans PRE (chap. III) qu'avant la création Dieu se trouvait seul avec son Nom (fol. 72v°).

La désignation si fréquente dans la littérature rabbinique *ha-qādōš bārūk hū* (le Saint, béni soit-Il) se rapporte à la sphère de l'Intellect (*falak al-'aql*, fol. 53) ; de même l'expression *šēm ha-gādōl* (Grand Nom, fol. 72v°).

L'auteur applique également cette méthode d'exégèse à plusieurs formules doxologiques, scripturaires ou postérieures à la Bible, employées dans la liturgie. *Bārūk u-mebōrak* n'est pas une tournure de sens passif. Le premier terme exprime une qualité intrinsèque, comme *'āšīr* « riche », non « enrichi », *ḥākām* « sage », non « rendu sage » ; le second dénote la

(1) La méthode d'isopséphie *(gemaṭria)* est également appliquée pour l'interprétation des noms divins de quarante-deux et de soixante-douze lettres de l'ésotérisme juif : six causes, sept planètes ; six causes, douze signes du zodiaque (fol. 83-83v°).

permanence de cette qualité. La formule signifie par conséquent : « l'être premier (cause première) qui à jamais renferme en soi la bénédiction ». *Ḥēī ha'ōlāmīm* se réfère à l'activité vivifiante de Dieu que les adeptes de la loi religieuse nomment résurrection (fol. 62-62v°).

Enfin, lorsque la Bible emploie le verbe *āmar* « dire » en parlant de Dieu, ce verbe doit être pris dans le sens d'« ordonner » qu'il a en arabe ; il exprime le mouvement de la volonté de l'agent vers le patient (fol. 35v°).

Ces indications « lexicales », cueillies à travers toute l'œuvre de Juda b. Nissim sont souvent le fruit d'une nécessité exégétique momentanée. Du moins soulignent-elles la volonté arrêtée de l'auteur de déposséder de ses activités le Dieu de la religion traditionnelle au profit de la première des émanations, l'Intellect Agent.

CHAPITRE II

L'Intellect

L'Intellect émane immédiatement du Créateur (fol. 48) (1). L'éternité du Dieu inconnaissable conditionne l'éternité du premier connaissable, et l'éternité de celui-ci conditionne à son tour l'éternité de ce qui en émane. De même, la perfection de Dieu est la cause de la perfection de la Première Cause, désignée, *PRE* chap. III, par le « nom de Dieu », laquelle confère la perfection à tout ce qui émane d'elle (fol. 95v°-96).

L'Intellect est donc le premier être connaissable, et comme il est de règle dans l'univers que le mobile aspire vers le moteur, cette aspiration étant la cause du mouvement, l'Intellect se trouve être le premier moteur connaissable (fol. 11v°-12) (2).

« Terme ultime de la quête » *(ilayhi yatanāhā l-maṭlab)*, l'Intellect Agent est « la plus subtile des substances [...] lumière du monde, première cause connaissable, parfait, sans défaut en lui-même et en ses actes,

(1) En décrivant l'échelle des émanations selon Juda b. Nissim, nous nous heurtons à une sérieuse difficulté d'exposition. A la chaîne néoplatonicienne (intellect, âme, deux matières, forme, voir *infra*) se trouve juxtaposée, en effet, une division en trois mondes, le premier, divin et inconnaissable, le deuxième, celui des corps et sphères célestes, le troisième, celui de la génération et de la corruption ; mais je ne vois pas que l'auteur établisse quelque part des correspondances claires entre ces deux systèmes. Il nous faudra donc traiter à part de ces trois mondes.

(2) Cf. fol. 100v° : « par le mouvement de la sagesse se meut le tout ».

(fol. 11) (1). Toutes les causes sont incluses dans la Première, qui dérive elle-même de la sagesse divine inconcevable (fol. 79) ; s'il est vrai que l'action de la sagesse divine est la cause de tout être, ce n'est pas du créateur, mais de la Première Cause qu'elle découle (fol. 55-55v°).

Etant donné ce rôle de l'Intellect dans l'Univers, il est logique que l'auteur le retrouve derrière les termes qui, pris littéralement, désignent Dieu dans la Bible ou chez les Rabbins (voir Chap. I) (2).

Mais plus importantes, du moins pour la structure générale de l'Univers, que les rapports de l'Intellect avec le Dieu inconnaissable, sont ses relations avec les degrés d'êtres inférieurs. Plusieurs apports doctrinaux confluent dans les spéculations embrouillées qui concernent ce thème. D'une part, comme nous l'avons vu, l'Intellect Agent est la Première Cause, premier moteur qui imprime le mouvement aux autres êtres grâce à l'aspiration qui va de l'inférieur au supérieur. D'autre part, c'est de l'Intellect que procède l'émanation dont le cours est inverse. Enfin l'Intellect est aussi l'être qui régit, en dernière instance, la détermination astrale à laquelle rien ne se soustrait dans le monde. Dans cette dernière fonction, l'Intellect se trouve pourvu d'une sphère dont la relation avec lui est loin d'être nettement précisée.

L'âme désire l'Intellect Agent qui est son « bien-aimé » *(maḥbūb)* ; tout le *Cantique des Cantiques* dépeint la poursuite par l'âme de l'émanation de l'Intellect (fol. 4v°, cf. fol. 11, 125v°-126). De même, le récit biblique du sacrifice d'Isaac (Gen. XXII) figure la recherche de la connaissance, c'est-à-dire l'union de l'âme avec l'Intellect Agent (fol. 143-145v°).

A propos de *S. Y.* I, 9 : *qōl weruaḥ wedibbūr* (voix, esprit, discours), Juda b. Nissim distingue dans la Première Cause, identique selon les « philosophes » avec la sphère de l'Intellect, une sorte de « triade » où « la voix, l'esprit et le discours » correspondent aux trois *sefārīm* (livres) dont il est question au début du *Livre de la Création* (3) : *ruaḥ* procède

(1) Dans son surcommentaire sur Ibn 'Ezra (*in* Ex. XXIV, 10), SAMUEL IBN MOṬOṬ cite cette doctrine de Juda b. Nissim, en le désignant nommément (*Margaliyōt Ṭōbāh*, Amsterdam, 1721, fol. 73v°).

(2) *Berīt* (alliance) de *S. Y.*, I, 8 désigne l'Intellect Agent suivant un texte qui invite à ne pas trop chercher à pénétrer les mystères inconnaissables (fol. 60v°). — Dans *S. Y.* I, 9, « esprit de Dieu Vivant » (*ruaḥ elōhīm ḥayyīm*, identique à *ruaḥ elōhīm* de Gen. I, 2) est l'être unique émanant de la sagesse divine ; *elōhīm* cependant n'est pas Dieu, puisque inférieur à YHWH qui ne désigne pas Dieu non plus (fol. 60v°, et, fol. 75). La suite (exégèse d'Ez. I, 2 : « et voici qu'un vent [= *ruaḥ* = esprit] de tempête vient du Nord »), nous apprend que cet esprit est l'action de la sagesse divine. Il y a là, si je comprends bien, une tentative de discerner, à travers les désignations variées, diverses articulations dans l'activité de l'Intellect, conçu tantôt en lui-même, tantôt en ses effets.

(3) Voir *Introduction à la Pensée Juive du moyen âge*, p. 9.

de *qōl*, et *dibbūr* de tous les deux ; *ruaḥ* et *dibbūr* sont concevables, l'essence de *qōl* ne l'est pas. Le texte du *S. Y.* ajoute : « ceci est l'Esprit Saint », d'où il ressort que la « faculté logique » *(al-quwwa an-nāṭiqa)* en émane graduellement (fol. 62v°) (1). Passage archi-obscur dont nous sommes loin d'avoir saisi toutes les implications. Mais si l'on peut reconnaître quelque cohérence aux idées de Juda b. Nissim, il est vraisemblable qu'il veut parler de la présence, en l'Intellect Agent, de toutes les causes des trois mondes, car d'après lui les trois *sefārīm* symbolisent les trois mondes dont le premier est inconnaissable (fol. 51v°-52v°).

Quant au troisième aspect, astrologique, de la théorie de l'Intellect, il vaut mieux le grouper avec l'analyse de la doctrine astrologique, que nous ferons en son temps.

CHAPITRE III

Cosmologie

Le troisième degré de l'échelle descendante de l'être serait en principe l'âme. Mais avec elle nous commençons à pénétrer dans les domaines inférieurs du monde intelligible où se croisent déjà des influences multiples et compliquées. Le moment est donc venu d'étudier le système cosmologique de Juda b. Nissim et d'entamer au moins l'analyse de ses doctrines concernant la détermination astrale pour reprendre ensuite l'examen de sa psychologie et de son anthropologie.

Comme l'analyse de la théorie de l'Intellect l'a fait déjà pressentir, les spéculations émanatistes corsées par une doctrine assez singulière de la matière et de la forme se combinent et s'enchevêtrent avec un schéma astronomique comprenant dix sphères, identifiées naturellement avec les dix *sefīrōt* du *S. Y.*

Les grandes lignes de cette cosmologie se trouvent tracées dans un passage qui, malgré quelques obscurités, est capital pour l'intelligence de la métaphysique de Juda b. Nissim.

(1) Nous retrouverons la *quwwa nāṭiqa* par la suite ; dans ce contexte, il s'agit d'*oratio*, don de la parole, non de *ratio*, car l'auteur développe la spéculation résumée ci-dessus afin de prouver que les corps célestes sont doués de parole.

La sagesse de Dieu se manifeste dans la chaîne des êtres depuis le premier connaissable, l'Intellect Agent. Celui-ci est actif, donc mâle ; il forme couple avec l'Ame, passive, donc femelle. De ce premier couple dérive (1) nécessairement une autre entité mâle, le premier *Hāyūlā* (Matière première) d'où émane la forme des corps célestes. La Matière Première mâle a une femelle *(unṯā)* qui est « l'acte de la sphère de l'Intellect ». Cette entité n'a pas de nom propre ; elle est uniquement désignée comme « femelle du *Hāyūlā* » (conformément à la pensée de l'auteur, il faut employer ce vocable au masculin). De ce deuxième couple procèdent la forme *(ṣūra)*, mâle, et la matière *(mādda)*, femelle. Le mode de procession de ces entités l'une de l'autre est le suivant : l'Intellect mâle, recherche l'Ame, femelle, et cette recherche qui est la manifestation de la passivité dans l'Ame, est la « femelle » de la Matière Première. Mais l'Ame de son côté recherche aussi l'Intellect et de cette recherche sort la Matière Première qui est l'action. Même mouvement pour le second couple : la femelle recherche le mâle, d'où la forme, mâle ; le mâle tend vers la femelle, d'où la matière, femelle (fol. 48) (2).

Ce schéma de six entités formant trois couples, mâle et femelle, renferme déjà un premier germe de complication. La Matière Première et sa « femelle » ne sont pas seulement les degrés d'émanation qui précèdent la matière et la forme, mais elles se trouvent en relation avec les sphères (3).

(1) Juda b. Nissim dit clairement ailleurs que l'image de filiation traduit le rapport de cause à effet : « la cause d'une chose est son père, l'entité (dérivée) de la cause est le fils de celle-ci » (fol. 65v°).

(2) L'auteur commente aussitôt ces assertions, mais son commentaire est totalement dépourvu de clarté. En voici un essai de traduction : « Si tu poses la question : pourquoi de la recherche opérée par le mâle émane la femelle, et de celle opérée par la femelle émane le mâle, 'la femelle lorsqu'elle enfante donne le jour à un mâle' (Lév. XII, 2) ? (je réponds :) lorsqu'un sujet effectue une recherche, rien de meilleur que sa recherche n'émane de lui. Lorsque le supérieur recherche l'inférieur, (ce qui) émane de lui (est) à l'instar de sa recherche, et lorsque l'inférieur recherche le supérieur, ce qui émane de lui (est) sa recherche. C'est ce que rend nécessaire la sagesse divine; à savoir qu'au début du mouvement émane de chacun sa recherche, et qu'à l'achèvement du mouvement unique (?) l'agent devienne passif et le passif agent, parce que, à ce moment-là, celui-là est plus fort que celui-ci. En affirmant 'l'agent devient passif et le passif agent', je veux parler de la faiblesse de l'agent et de la force du passif. (En d'autres termes) lorsque l'agent devient faible ou le passif l'emporte sur lui en force, se manifeste ce qui émane de la substance du passif. C'est là ce que je veux dire et non point que l'actif devienne passif ou inversement, car cela n'est pas possible, le supérieur agissant toujours dans (ou sur) l'inférieur. Toutes les fois que tu trouveras cette assertion dans le présent livre; comprends-la dans le même sens ».

Peut-être pourrait-on dégager de ce galimatias l'idée que lors de l'action de l'agent sur le passif (du « mâle » sur la « femelle ») il se produit comme un transfert de forces : l'agent se vide pour ainsi dire dans le passif et ainsi se trouve engendré un troisième terme, fruit de leur union. Mais cette perte de forces, d'ailleurs féconde, de l'agent ne modifie pas le caractère fondamental des deux termes, actif et passif, et leurs positions respectives dans la hiérarchie de l'être.

(3) Et l'analyse des développements cosmologiques parallèles du *Uns* va nous montrer que même pour les deux premiers intelligibles, Intellect et Ame, l'auteur n'est pas parvenu à étabiir une distinction claire entre les entités formant échelons du monde intelligible et leurs sphères respectives.

Aussi bien la suite du texte qui vient d'être résumé expose-t-elle le mécanisme de la causalité en ce qui concerne les sphères.

Ṣūra et *mādda*, issues des deux premiers mouvements, celui de la sphère et celui du *Hāyūlā* (ce mouvement-ci étant la manifestation de l'acte), contiennent nécessairement les quatre causes précédentes, plus leur propre quiddité. Les causes se multiplient encore davantage dans les êtres émanés ultérieurement. Ainsi, la sphère (1) renferme déjà à elle seule les six causes ; de même l'astre qui s'y trouve ; il y aura donc dans la sphère douze causes. En outre, il n'y a pas d'être pourvu d'âme rationnelle sans les douze [causes] (2) suivantes : 1° pensée *(fikra)*, 2° entendement *(fahm)*, 3° parole *(nuṭq)*, 4° mouvement *(ḥaraka)*, 5° volonté *(irāda)*, 6° agrément *(riḍā')*, 7° agent *(fā'il)*, 8° passif *(munfa'il)*, 9° émanant *(fā'iḍ)*, 10° émané *(mufayyaḍ)*, 11° recevant *(qābil)*, 12° reçu *(maqbūl)*. Ainsi donc les causes se multiplient à mesure qu'on descend l'échelle de l'émanation (fol. 48v°, 49v° ; cf. fol. 87v°-88 où la même doctrine est tirée de *S. Y.* IV, 4, texte qui parle de la combinaison des lettres). Nous verrons ultérieurement la répercussion de cet état de choses sur le comportement du philosophe vis-à-vis du monde.

Il n'était question jusqu'ici que de la causalité dans le monde intelligible et en partie du moins, dans le monde astral. Comment le monde corporel reçoit-il son organisation ? Juda b. Nissim n'est pas avare de détails sur ce sujet. D'autre part cependant tout au long du *Uns* et du commentaire sur *PRE*, diverses conceptions se font jour concernant la chaîne des causes qu'il nous faudra confronter avec le schéma des six analysé il y a un instant.

Pour arriver à pied d'œuvre, recueillons d'abord les textes relatifs au système du monde.

Tout comme le schéma initial de la causalité intelligible, le tracé général du système de l'univers est relativement simple, quitte à se compliquer et à s'obscurcir aussitôt que des considérations disparates et des spéculations hétérogènes viendront s'y greffer.

Les trois *sefārīm* qui figurent au paragraphe initial du *S. Y.* représentent les trois mondes en lesquels se divise l'univers : 1° le monde divin inconnaissable d'où vient l'émanation, 2° le monde des sphères et corps célestes,

(1) L'auteur ne dit pas laquelle, mais il ne peut s'agir que de la troisième, celle du zodiaque *(falak al-burūj)*, cf. fol. 76.

(2) Nous dirions plutôt modes, mais comme il ressort de la suite du développement, pour Juda b. Nissim, qui parle ici de « douze » sans spécifier, il s'agit de « causes ».

3° notre bas monde. Cette vérité est également déposée dans le premier verset de la Genèse qu'il faut entendre ainsi : « au commencement [le Dieu inconnaissable] créa le monde divin *(elōhīm)*, le deuxième monde *(et hašāmayīm)* et le troisième *(we'et ha'āreṣ)* (fol. 51v°-52) (1).

Juda b. Nissim corrobore encore son interprétation en se référant à une spéculation qu'il dit appartenir aux Rabbins *(aḥbār)*. Ceux-ci ont identifié les trois *Sefārīm* avec « pensée, sagesse, intelligence » *(maḥašābāh, ḥokmāh, bīnāh)*. En effet, la pensée conçoit tout, étant elle-même inconcevable ; la sagesse est la seconde science (*'ilm*, en arabe) ; l'intelligence (*fahm*, inférieur à *'ilm*) symbolise notre monde dont la seconde science est la cause (fol. 52v°-53, cf. fol. 56-57 et pour *ḥokmāh*, deuxième monde, fol. 80v°) (2).

La spéculation arithmologique conduit au même résultat.

L'unité s'écrit au moyen de la lettre *alef*, dix par *yōd*, cent par *qōf*. L'assemblage de ces trois lettres constitue, Juda b. Nissim le dit lui-même, un sigle kabbalistique. Dans la symbolique de son système personnel, la première de ces lettres représente le Créateur, le *yōd*, le monde des sphères, composé d'êtres uniques (*afrād*, sans doute parce que chaque individu y forme un genre à part), le *qōf* est le troisième monde, celui de la génération et de la corruption, composé au second degré (fol. 56).

Enfin nous avons signalé antérieurement les texte (fol. 82-83) qui répartissent les noms divins entre les trois mondes (3).

A partir d'ici les spéculations de divers ordres s'enchevêtrent de telle façon qu'une analyse claire et cohérente n'est plus possible et ne pourrait fournir de toute manière qu'une image déformée du conglomérat d'idées que représentent les traités de Juda b. Nissim. Il convient donc de disséquer et d'élucider à part chaque élément de cet ensemble chaotique.

(1) Ibn Moṭoṭ allègue cette interprétation au nom de Juda b. Nissim (*loc. laud.*, 5 b). — Pour les accointances kabbalistiques de cette spéculation et de celles qui suivent, voir notre IIe Partie et la note annexe « Juda b. Nissim et la Kabbale ».

(2) Au premier passage cité, Juda b. Nissim rapporte aussi d'autres explications « anciennes » des trois *sefārīm* : *'aql, 'āqil, ma'qūl* (intelligence-intellection, sujet intelligent et objet d'intellection), *'išq, 'āšiq, ma'šūq* (amour, amant, aimé), ou encore le Créateur, l'Intellect et l'Ame, ces deux derniers étant la source de tout ce qui existe dans le monde. Ces exégèses ne semblent pas jouer de rôle dans son propre système. A la suite de l'identification faite par les *aḥbār* des trois *sefārīm* avec « pensée, sagesse, intelligence », Juda b. Nissim cite aussi Job XXVIII, 12 והחכמה מאין תמצא le sens ésotérique de cette proposition s'exprimerait le mieux par le mot à mot en latin scolastique : « et sapientia ex nihilo inuenitur ») ; il fait observer que le texte ne dit pas que la « sagesse » procède de la « pensée », mais l'affirme issue de « néant » *(gayr mudrak wujūduh)* ; c'est l'exégèse kabbalistique courante du verset.

(3) Cf. aussi fol. 99v° où les six mondes dont chacun prend l'origine dans deux causes sont mis en rapport avec les six ailes des séraphins d'Isaïe, chap. VI.

La structure du monde des sphères est la suivante : 1° la sphère de l'Intellect *(falak al-ʿaql)* ; 2° la sphère de l'Ame (*falak an-nafs* ou *al-falak al-ajrad*, cause du mouvement diurne) ; 3° la sphère des étoiles fixes *(falak al-burūj)* ; 4° -10° les sphères des sept planètes. Ces sphères sont identifiées avec les dix *sefīrōt* (fol. 76) (1).

Les « vingt-deux lettres » dont parle le début du *S. Y.* ne font qu'expliciter le contenu des dix *sefīrōt*, car les « trois mères » sont les six causes que nous avons déjà vues à l'œuvre, les « sept doubles », les planètes (doubles soit à cause de la dualité de la sphère et de l'astre qui s'y trouve inclus, soit à cause de leur double indication, favorable ou néfaste, suivant leur position sur le ciel), les « douze simples », les douze signes du zodiaque (fol. 75v°-76).

Donc, en somme, les « trente-deux voies » du *S. Y.* expriment tout l'univers connaissable puisque, comme nous le verrons, les sept planètes sont les causes du troisième monde (fol. 96) (2).

Manifestement, ce système s'accorde mal avec le schéma des six causes. D'après celui-ci, l'Intellect et l'Ame forment le premier couple dont dérive la Matière Première d'où émane à son tour la forme des corps célestes. Par conséquent les sphères de l'Intellect et de l'Ame devraient être placées hiérarchiquement au-dessous de la Matière Première, donc séparées des entités dont elles sont la sphère.

D'autre part l'auteur n'ose pas se prononcer sur le problème de la matière et de la forme dans les astres et recommande la solution qui comporte le moins de *tajsīm* à l'endroit des substances des choses, surtout de la substance éternelle que l'on nomme *ha'ōr ha-qadmōn* ou *ha-ʿeṣem ha-qadmōn* (la lumière ou la substance primordiales, termes empruntés à la Kabbale) (3). Autant dire que Juda b. Nissim n'est pas parvenu à délimiter nettement les sphères intelligibles des corps célestes matériels.

(1) Au fol. 64 on trouve des variations exégétiques teintées de Kabbale sur l'émanation des sphères à partir de la Première Cause (?). Ce texte est cité par Ibn Moṭoṭ, *loc. laud.*, fol. 7.

(2) Si je comprends bien, c'est à ce système que se réfère l'exégèse de Dan. X, 5-6 (fol. 64v°) : אופז doit être décomposé en אן et ופז, probablement parce que פז tout seul offre déjà le même sens que le vocable entier ; or פז = 87 = בלימה ; זהב = 14 = sept doubles ; תרשיש = douze simples (parce que *terē šēš* = 2 × 6). Au fol. 66v°-67 les mêmes spéculations sont reprises à propos de Ps. XIX, 11 ; l'équivalence בלימה symbolise la création *ex nihilo*.

(3) Juda b. Nissim parle encore de *ōr qadmōn* fol. 47 où il l'identifie avec *fayḍ al-ʿaql*, « épanchement de l'Intellect », et il le retrouve dans Is. LX, 1 (« ta *lumière* est venue »). Dans ce passage, il renvoie à un commentateur kabbalistique qu'il vient de citer (fol. 46v°) à propos, semble-t-il, de l'opposition entre le Dieu d'Israël et les êtres auxquels obéissent les autres nations (tout cela à la suite de considérations sur l'émigration d'Abraham).

Le centre du deuxième monde est le soleil ; il en est l'entité la plus importante (fol. 86, cf. 66, 109-109v°).

A propos du deuxième monde surgissent deux nouveaux facteurs cosmologiques, qui forment ensemble les cinq causes par lesquels est engendré tout être dans le deuxième monde : les quatre éléments intelligibles dont sont formés les corps célestes et le « cinquième corps », « manifestation de l'être », « sagesse divine », symbolisé par le « trône de gloire » (fol. 54v°, 69v°, 98v°).

Ayant fait intervenir les quatre éléments intelligibles et le cinquième corps, le commentateur a beau jeu d'attirer les dix *sefīrōt* dans son système. Il nous prévient cependant loyalement qu'il s'agit d'une interprétation personnelle.

Les dix *sefīrōt* expriment donc les six causes plus les quatre éléments, et cela fait cinq mâles et cinq femelles ; la sagesse du Créateur (le cinquième corps) unit les couples et fait que de deux êtres provient un troisième (fol. 55v°).

Cette manière de voir n'empêche cependant pas Juda b. Nissim de réutiliser les dix *sefīrōt* dans un autre schéma de causalité où les « trois lettres fondamentales » *(alef, mem, šīn)* figurent comme symboles des trois causes du monde qui sont les dix *sefīrōt,* les cinq causes de l'être et les six causes (déjà étudiées) ou les six directions de l'espace (fol. 72) ; nous reviendrons sur ce point) (1).

Mais à la même page ce sont la Matière Première *(hāyūlā),* la sphère de l'Intellect et la forme qui se trouvent être les instruments du Créateur pour accomplir son œuvre (2).

Selon un passage du commentaire sur *PRE* (fol. 98-98v°), c'est la Matière Première qui contient les causes et les actes d'où émane tout l'être, mais un peu plus loin les deux séraphins dont il est question au chapitre IV du texte commenté symbolisent le *hāyūlā* et la forme émanant de la sagesse divine (Intellect Agent ?), points d'issue des mondes et des six directions de l'étendue (cf. fol. 53v°). C'est peut-être de la même spéculation que

(1) Les autres interprétations sont (fol. 55v°) : les dix intelligences séparées des dix sphères (cf. système alfarabo-avicennien) ; entités siégeant dans le premier monde et épanchant tout acte dans les mondes (Kabbale). Ces indications, purement doxographiques dans le contexte, ont l'intérêt de montrer que Juda b. Nissim est conscient de la différence qui sépare sa doctrine à la fois de la théorie cosmologique des *falāsifa* et de la Kabbale.

(2) Cf. aussi fol. 81 où ces trois entités sont les causes des quatres éléments.

relève un texte tout à fait obscur (fol. 59) où les deux chérubins qui gardent l'accès du paradis sont considérés comme symboles de *hāyūlā* et *ṣūra*.

Dans ces théories disparates nous percevons plus clairement encore qu'à propos de la doctrine de l'Intellect le conflit des trois courants péripatéticien, néoplatonicien et astrologique. Par surcroît, l'auteur se préoccupe dans une certaine mesure de montrer son accord avec la Kabbale, ce qui ne simplifie pas les choses. N'oublions pas, enfin, que la forme littéraire de l'exposé est celle d'un commentaire de textes obscurs. Si donc Juda b. Nissim s'applique à retrouver dans ses deux textes de base, et aussi dans la Bible, le Talmud, le *Bāhīr*, etc., l'écho de sa propre pensée, les passages qu'il arrache à tant de contextes divers déterminent et modèlent tout de même peu ou prou la pensée du commentateur. Ceci explique nombre de contradictions, répétitions et expressions incomplètes d'idées plus clairement développées ailleurs.

Nous avons dû faire remarquer à plusieurs reprises que le passage de l'intelligible au corporel est fort obscur chez Juda b. Nissim. Il regarde en tout cas comme cause du troisième monde les sept planètes, donc les sphères inférieures. Ce sont les sept choses créées avant la création du (troisième) monde dont parle l'Aggada (fol. 96 sur *PRE*, chap. IV). Dans le cadre de l'Hexaéṃéron, la création de la Matière Première, des quatre éléments intelligibles, du cinquième corps et des sept planètes est du deuxième jour (fol. 98-98v°).

D'autre part, il pose un rapport analogique *(munāsaba)* entre les causes agissant respectivement dans le deuxième et le troisième monde (fol. 80v°) ; les cinq causes supérieures ont leurs correspondants dans les choses inférieures (fol. 82). Il semble aussi, quoique l'auteur ne le dise nulle part clairement, qu'aux six causes qui opèrent dans l'intelligible correspondent les six directions de l'espace ici-bas. En effet, il trouve dans les « profondeurs » dont parle le *S. Y.* (I, 5) les six directions de l'espace, entre autres choses dont nous parlerons tout à l'heure (fol. 57v°, cf. fol. 66v°). Ailleurs (fol. 72-73) il interprète certains symboles, notamment l'une des « trois lettres » et le *wāw* du Tétragramme, comme étant communs aux six causes et aux six directions spatiales (cf. aussi fol. 81).

Dans les spéculations confuses de Juda b. Nissim sur la structure du troisième monde, on peut distinguer un aspect plutôt physique d'un aspect astrologique ; il va sans dire que si cette distinction doit être main-

tenue dans la mesure du possible pour l'intelligibilité de l'analyse, elle n'a rien de rigoureux pour l'auteur lui-même.

Débarrassons-nous d'abord de quelques indications occasionnelles qui n'ont point d'importance au regard de l'ensemble.

Presque au début du commentaire sur *PRE* (fol. 98v°) nous lisons que les quatre éléments (intelligibles ou sensibles ?) entrent en compétition aux quatre côtés du monde, sont naturellement vainqueurs et vaincus conformément à la sagesse divine et à la rotation (de la sphère), ce qui fait seize opérations. Le diagramme annoncé qui doit figurer ce processus ne se trouve pas dans les deux manuscrits.

D'autres passages présentent les éléments opposés de nature en bonne entente, étagés en trois couches, eau, air, feu autour de la Terre qui occupe le centre. Grâce à sa position dans l'univers, la Terre se trouve être indispensable, car sans elle les cieux n'auraient pas autour de quoi tourner. (fol. 81, 99v°-101, cf. fol. 128v°).

Tout cela est cependant accessoire et la véritable pensée de Juda b. Nissim sur la causalité est tout autre. Il se représente le développement de la causalité comme un mélange, une série de croisements successifs et réciproques d'activités et de passivités. Mais s'il dit clairement qu'activité et passivité se relayent dans le même couple, il omet de nous informer comment et dans quelles conditions cette interversion a lieu.

Les passages du *Uns* qui se réfèrent à ce problème sont presque tous groupés autour de textes du *Séfer Yeṣīra* ou de versets bibliques, ce qui nous impose de faire, pendant quelque temps, route commune avec le commentateur. Les méandres de l'exégèse nous ramèneront parfois dans le deuxième monde et dans la zone ténébreuse des confins de l'intelligible et du sensible.

L'auteur place d'abord ses spéculations dans le cadre de *S. Y.* I, 4 et suiv. et dans celui de l'Hexaéméron biblique.

Conformément à une exégèse rapportée ci-dessus, *ḥokmāh* et *bināh* sont les symboles du deuxième et du troisième monde. « Comprends par la sagesse » et « sache par l'intelligence » est donc une recommandation de scruter comment ces deux mondes se mélangent, comment le deuxième envoie son épanchement sur le troisième ; ce dernier profite de l'émanation, mais son existence est indispensable pour le deuxième afin que l'existence de celui-ci puisse se manifester (fol. 56-56v°). Les dix *sefīrōt* par lesquelles

s'ouvre le § 5 sont éternelles ; elles représentent les causes agissant dans le monde (et qui sont elles-mêmes les agents de la sagesse divine), notamment la manifestation de l'activité de Dieu dans les six directions de l'espace et quatre autres causes de la manifestation de l'activité (1) ; il est extrêmement difficile d'en pénétrer le sens, ce que l'Écriture symbolise par les chérubins postés sur le chemin qui conduit vers l'arbre de vie (fol. 57-57v°, 59).

Le texte du *S. Y.* parle ensuite de « profondeurs » ; l'emploi même de ce terme exprime la profondeur des mystères dont il s'agit.

« Profondeur de commencement et profondeur de fin » : éternité des principes en question, *a parte ante* et *a parte post*.

« Profondeur de bien et profondeur de mal » : les changements provoqués par les actions et les passions ou, si l'on veut (l'auteur n'exprime sa pensée qu'à moitié), alternance de la génération et de la corruption.

« Profondeur de haut, de bas, d'orient, d'occident, de nord et de sud » ; les six directions de l'espace et, sens plus profond, le jeu des activités et passivités dans le monde.

Le haut est le monde supérieur actif, le bas le monde inférieur passif.

L'orient est le deuxième monde, cause du mouvement diurne et principe de la chaleur, génératrice de vie (2).

Le couple suivant se réfère au troisième monde : le sud, chaleur, principe de civilisation *('imāra)*, actif, le nord, froid et désert, passif (fol. 57v°-58) (3).

La fin du paragraphe (*'ad 'adé 'ad*, « à tout jamais ») fait allusion aux trois mondes et leur éternité. Ces spéculations sont reprises plus loin (fol. 73-74v°) à propos du sceau du nom divin YHW apposé, en ses six combinaisons possibles, aux six côtés du monde (*S. Y.* I, 11), et le commen-

(1) La nature de ces quatre causes n'est pas clairement spécifiée : d'après fol. 59v° il pourrait s'agir des quatre éléments, mais fol. 74v° le commentateur les retrouve dans *S. Y.*, I, 9-11 (« esprit du Dieu vivant, esprit procédant d'esprit, esprit procédant d'eau, feu procédant d'eau ») ; le premier symbolise le premier monde ineffable, le troisième est la cause du deuxième monde, le quatrième celle du troisième monde ; quant au deuxième il est simplement escamoté. Visiblement quatre causes sont trop pour trois mondes dont deux seulement peuvent faire l'objet de la spéculation.

(2) Cette idée (qui sous-entend que le mouvement de la sphère échauffe l'air) revient fréquemment sous la plume de Juda b. Nissim : fol. 64-64v°, 69v°, 73, 98, 101, 133v°.

(3) Suit une digression exégétique relative au chapitre VI d'Isaïe où le commentateur retrouve les mêmes vérités ; au fol. 61v°, Ez. I, 4 est interprété dans ce sens que le nord reçoit l'action de la chaleur du sud grâce à l'esprit qui est l'action de la sagesse divine (cet esprit n'est qu'un subordonné, Juda b. Nissim a soin de nous le dire, de l'Intellect Agent).

tateur y insiste spécialement sur le caractère mâle de l'actif et le caractère femelle du passif.

Dans la suite, il se passe ce que nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion d'observer : un schéma relativement simple est repris, lié à d'autres considérations et compliqué à l'excès. En fait, le commentateur déclare que le système ci-dessus établi des dix *sefīrōt* peut être dépisté dans le récit biblique de la création. Il ne prend pas cette interprétation entièrement à son compte, mais la cite au nom de docteurs qu'il se borne à désigner par des paraphrases plutôt vagues et il ramène aussitôt ce commentaire à son propre système.

« Ceux qui discourent sur ces mystères » (1) croient que les dix *sefīrōt* sont contenues dans le récit de la création, à savoir *elōhīm*, *šamāyīm* et *ereṣ* du premier verset, puis les sept jours eux-mêmes. En appliquant cette exégèse au texte du *S. Y.* on obtient ceci :

« Profondeur de commencement et de fin » : Dieu et Sabbat, ce que Juda b. Nissim transpose en Première Cause et Ame (2).

« Bien et mal » : ciel et terre. Pour notre commentateur : pureté de la substance des corps célestes et des intelligences séparées résidant dans le deuxième monde, grossièreté des corps d'ici-bas qu'une analogie lointaine fait seulement correspondre aux corps célestes.

Les six autres « profondeurs » correspondent aux six jours de la création. Remarque préliminaire importante : le verbe « (Dieu) dit » dans le premier chapitre de la Genèse dénote toujours la notion exercée par l'actif sur le passif *(taḥrīk al-fā'il lil-munfa'il)*.

« Profondeur de haut » est la lumière mentionnée lors du premier jour, c'est-à-dire le mouvement de la Première Cause.

« Profondeur de bas », action de la lumière sur la *hylé*, à savoir l'eau, objet des opérations créatrices du second jour. A propos de ce jour, l'écriture n'emploie pas le terme « bon ». La raison en est qu'à partir d'ici la Première Cause n'agit plus directement, c'est la Matière Première qui la remplace. Alors apparaissent « les mélanges et les compositions d'où dérivent les

(1) Il les nomme aussi « ceux qui recherchent les 32 causes dans les dix *sefīrōt* ». Cela veut-il dire que leur exégèse cherche à inclure les « trente-deux sentiers » de *S. Y.* I, 1 dans les dix *sefīrōt* (alors que les trente-deux voix sont précisément composées des dix *sefīrōt* et des vingt deux lettres !) ?

(2) Parce que l'âme vivifie le corps, le précède et lui survit. Symbole scripturaire : Ex. XXXI, 17 שבת וינפש « il y eut Sabbat et âme », interprétation, nous le verrons, kabbalistique.

doutes à l'endroit des intelligibles » (1). Les quatre autres « profondeurs » correspondent aux quatre jours restants et l'expression *adōn yāḥīd* (Seigneur unique) désigne la sagesse divine (fol. 58v°) (2).

Le deuxième chapitre du *S. Y.* traite, selon Juda b. Nissim « du mélange des actifs et des passifs, de la causation des uns par les autres, du besoin qu'a le supérieur de l'inférieur, de l'émanation de l'inférieur à partir du supérieur » (fol. 75v°). Dans le commentaire de ce chapitre nous relevons effectivement des textes qui apportent de nouveaux éclaircissements sur l'activité et la passivité dans la constitution du monde.

Des explications fournies ici par le commentateur il semble ressortir que les couples actif et passif n'agissent et pâtissent pas en vertu de leur nature intrinsèque, mais que chaque couple est soumis à l'action d'une troisième entité sans laquelle les opérations respectives des couples ne peuvent pas s'effectuer.

Ainsi, les lettres *alef*, *mem*, *šīn* qui jouent un grand rôle dans les combinaisons du *S. Y.* (II, 1, etc.) désignent, dans le monde supérieur, la sphère de l'Intellect, la matière et la forme (3), dans le monde inférieur, le feu, actif, l'eau, passive, et l'air, acte.

La suite du *S. Y.* parle du « plateau du mérite et plateau du démérite », entre lesquels « le fléau de la loi tient l'équilibre », symbole de l'activité et de la passivité entre lesquelles agit la sagesse divine (4).

L'Écriture symbolise ce rapport par les trois fils d'Adam : Caïn activité, Abel passivité, Seth intermédiaire (fol. 78-78v°) (5).

(1) A la page suivante (fol. 59) on lit une exégèse obscure qui mêle les Chérubins de la Genèse avec ceux d'Ezéchiel et fait de ces êtres les représentants de la matière *(hāyūlā)* et de la forme, antérieures à ce monde et causes, dès la prééternité, des doutes qui empêchent d'appréhender la sagesse divine.

(2) Le commentateur découvre les mêmes idées dans le Psaume XIX, surtout dans les trois versets 8-10, à deux stiques chacun, ce qui s'adapte particulièrement bien à la théorie des trois mondes et aux spéculations sur le nombre six. Les six causes ou six directions spatiales sont aussi symbolisées par Cant. V, 15 שוקין עמודי שש. Cette dernière exégèse (qui prend *šēš*, signifiant dans le texte « marbre », pour le nombre « six ») a l'air de se rattacher à l'interprétation dérivant probablement d'un *midraš* perdu, attestée dans plusieurs ouvrages kabbalistiques, du mot תרשיש dans le même verset, par תרי שש (2 × 6, voir *supra*), allusion aux douze limites dans les six côtés de l'espace ; cf. G. Scholem, *Kirjath Sepher*, VI, p. 405, n. 2 ; [D'après Y. Tishby, notes sur le *Pērūš ha-Aggādōt* d'Azriel (*Commentarius in Aggadot*, Jérusalem 1945, p. 71, n. 1), cette interprétation remonte seulement à Jacob b. Šeset (XIIIe siècle) dans son *Séfer ha-Emūnāh weha-Biṭṭāḥōn*, faussement attribué parfois à Nahmanide]. Les spéculations du *Zōhar* (I, fol. 8b-9a) sur le nombre six dans le psaume en question et le premier verset de la Genèse n'accusent pas de parenté avec celles de Juda b. Nissim.

(3) Ceci n'est pas dit clairement et repose sur la combinaison de fol. 72 avec fol. 78, rapprochement confirmé par fol. 81 où il est admis qu'il y a אמש *adnā* et אמש *'ulwī*.

(4) Dans le texte *ḥōbāh* est censé correspondre à *kawn* et *zekūt* à *fasād* ; il faut, de toute évidence, intervertir les deux termes.

(5) Ailleurs (fol. 132v°-133), l'enterrement d'Abel auquel un corbeau (*'ōrēb*, combiné avec le verbe *'ārab* « mélanger ») a donné l'exemple (d'après *PRE*) symbolise le mélange forcé des couples de causes. Un peu plus loin (fol. 133v°), l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes est l'allégorie du mélange des « forces » et des matières.

En vertu de la corrélation déjà signalée entre le deuxième et le troisième monde, les couples actif-passif se retrouvent dans ce dernier (cf. *S. Y.*, chap. III), mais l'auteur se contente, ici encore, de relever les textes dans lesquels à son avis ces couples sont indiqués, sans s'expliquer sur leur mécanisme interne (fol. 80v°-82).

Les âmes de ce bas monde sont des mélanges des natures et des actes des corps célestes (fol. 79).

La deuxième moitié de *S. Y.*, chapitre I où se trouvent quelques précisions sur les dix *sefīrōt* fournit également l'occasion à Juda b. Nissim de broder sur ce thème de l'activité et de la passivité dans la structure de l'Univers.

Sur I, 10 il remarque : c'est le deuxième esprit, causé par le premier ; d'après les philosophes, ce deuxième est la sphère de l'âme ; le premier esprit qui est la sphère de l'Intellect étant actif, est comme le mâle, l'âme, passive, est la femelle (fol. 68). Dans le deuxième esprit se trouvent gravées les vingt-deux lettres fondamentales. Cela signifie que « les formes de tout ce qui existe se trouvent dans la sphère de l'âme, car dans la femelle siège la force qui donne la forme à l'embryon » *(ibid.)*.

Dans la troisième *sefīra* (*S. Y.* I, 10 b), *māyim* (eau) est la matière *(hāyūlā)* ; *tōhū* et *bōhū* y sont gravés ; le premier est le principe mâle de la matière, le second la « femelle » qui n'a pas d'existence manifestée en elle-même, mais qui est l'éternelle passivité (*bōhū* = *bō hū*, « en lui est »).

C'est pour cette raison qu'Adam, qui symbolise la Matière Première, appela sa femme *Ḥawwā*, nom à interpréter d'après l'arabe *ḥawā*, « contenir » ; elle contient tous les corps, mais elle est prise à l'homme (1). Comme tous les êtres ultérieurs dérivent de la matière, les philosophes « naturalistes » ont considéré le *hāyūlā* comme le premier être et ne lui ont pas reconnu de cause. Opinion erronée qu'Aristote a plus d'une fois réfutée. Et si selon *PRE*, chap. XI, Adam a refusé de se laisser adorer par les anges, c'était pour réfuter les savants qui prennent la Matière Première pour l'Etre Premier (fol. 68v°, cf. fol. 119v°).

(1) Nous comprenons maintenant pourquoi la « femelle » de la matière n'a pas de nom. Dans les spéculations de philosophie émanatiste la matière est passive, réceptivité pure. Juda b. Nissim (ou sa source d'inspiration) a fait de la Matière Première un principe actif, mâle, mais n'a pu pour autant se passer d'un principe ultime de réceptivité. Il a donc réinstallé ce dernier dans ses fonctions et à sa place hiérarchique, mais la dénomination de matière étant déjà utilisée, il a dû le laisser anonyme.

Pour la quatrième *sefīra* (*S. Y.* I, 11), Juda b. Nissim offre (fol. 69-69v°) deux explications, également valables *(wājibayn)* :

1° le feu provenant de l'eau est le mouvement dont est issue la chaleur, principe de vie ;

2° la forme, symbolisée dans la Bible par le fleuve sortant de l'Eden (Gen. II, 10).

Le reste du paragraphe se rapporte (cf. *supra*) aux quatre éléments intelligibles et au cinquième corps, manifestation de l'être, sagesse divine (fol. 69v°-70) (1).

Après une digression traitant d'autres questions, le commentateur achève (fol. 72-75v°) l'explication des *sefīrōt*, mais ce commentaire dont nous avons résumé plus haut les divers éléments se meut invariablement dans les conceptions que nous avons déjà fait connaître.

Pour achever l'analyse des données relatives aux deux premiers mondes et au passage au troisième, il nous reste encore à étudier l'aspect astrologique de la doctrine.

Comme nous l'avons constaté à maintes reprises, le schéma des causes intelligibles s'enchevêtre chez notre auteur avec le système des sphères au point que les deux séries finissent pratiquement par s'identifier. Un texte auquel nous nous sommes déjà référé établit d'autre part une correspondance claire entre les *sefīrōt* et les sphères (fol. 76), Les sphères possèdent un intellect, une âme et un corps *('aql, nafs, jirm)* ; c'est pourquoi le troisième monde est désigné par *bīnāh*, « intelligence » (fol. 62v°).

Inutile de répéter ce qui a été dit sur le monde des sphères ; rappelons seulement une fois de plus que dans ce domaine aussi le passage de l'intelligible au corporel est très obscur.

Le problème de la matière et de la forme dans les astres n'est posé que pour être éludé par une formule ambiguë et cauteleuse (fol. 76v°).

La science des astres *('ilm al-hay'āt al-falakiyya)* est purement empirique, contrairement à la physique dont les théories comportent une démonstration rationnelle (*burhān*, fol. 56v°). Il arrive que l'auteur touche à des questions purement astronomiques (par exemple, fol. 90 et suiv. et plusieurs fois dans le commentaire sur *PRE*), mais brièvement, plutôt par

(1) Notons seulement les équivalences données par les classes d'anges nommées dans ce paragraphe du *S. Y.*, *ōfanīm* : feu ; *serāfīm* : air ; *ḥayyōt ha-qōdeš* : eau (*qōdeš* marque la réceptivité-passivité de cet élément) ; *mal'aké ha-šārēt* : terre (puisqu'elle « sert » — *šārēt* — l'action divine en tant que lieu de manifestation).

allusion et en renvoyant toujours à des ouvrages spéciaux. Il n'y a donc pas lieu de s'étendre ici sur ces questions.

Il en est pourtant une qui ne relève du reste pas de l'astronomie scientifique, mais tient tellement à cœur à Juda b. Nissim qu'il lui voue, en connexion avec le Psaume XIX, une longue dissertation (entremêlée, il est vrai, de spéculations d'un autre ordre) : c'est la fameuse théorie d'origine pythagoricienne des paroles des sphères (fol. 62v°-67v°). Il justifie d'abord cette théorie par cette considération que les sphères créées d'une substance plus subtile et se trouvant plus proches de la Première Cause que les êtres du troisième monde, sont plus dignes qu'eux de posséder la parole. Ici-bas même les animaux possèdent un grain d'intelligence *(fahm)* ; certains oiseaux sont doués d'un rudiment de parole articulée (fol. 62v°-63, cf. fol. 65v° *in fine*). Les adversaires de la théorie tirent argument du vs. 4 du psaume : « il n'y a point de paroles, ni discours, on n'entend pas leur voix » ; il faut cependant interpréter cette phrase comme interrogative (fol. 65). Les paroles des sphères sont les louanges adressées au Créateur lorsque les êtres célestes reçoivent l'émanation.

L'auteur insiste abondamment sur les multiples correspondances entre le monde astral et notre terre. A propos de Ps. XIX, 5 (« dans toute la terre sort leur cordeau ») il remarque : « *qaw* (cordeau) est la ligne perpendiculaire abaissée d'un point quelconque de la sphère sur un point quelconque de la terre. Par l'expression 'leur cordeau sort', il veut désigner l'émanation de la force, du gouvernement, des espèces, des choses et des individus, qui va, conformément à cette corrélation, d'un corps céleste à un endroit de la terre ».

Les influences qui émanent du monde astral sont bonnes ou mauvaises. Ce double caractère tient aux positions que peuvent occuper les corps célestes. En effet, le soleil est le centre du deuxième monde (cf. fol. 66, 86, 109-109v°) (1) ; c'est de lui que s'épanche la lumière dans le monde, c'est lui qui communique la lumière à chaque étoile ; les « figures » stellaires sont fortes ou faibles, de bon ou de mauvais augure suivant leur éloignement ou leur proximité du soleil ou leurs rapports avec lui (fol. 109-109v°, cf. fol. 112).

Les douze signes du zodiaque (les « douze simples » du *(S. Y.)* n'ont

(1) L'auteur omet de préciser s'il veut parler du soleil intelligible ou du soleil qui éclaire matériellement notre terre.

qu'une seule indication astrologique, bonne ou mauvaise (fol. 88v°) ; ils correspondent, dans le monde sublunaire, aux douze mois de l'année, mais ce sujet étant amplement traité dans les livres astrologiques, Juda b. Nissim s'abstient d'entrer dans le détail sur ce point (fol. 89v°). De même, il mentionne seulement en passant qu'à chaque astre (= planète) correspond ici-bas un climat *(iqlīm)* géographique (fol. 87).

Chaque jour de la semaine et chaque heure du jour est gouverné par un astre (fol. 86v°-87). Le jour et la nuit ne sont pas régis par le même corps céleste ; les astres mâles président aux jours et les astres femelles aux nuits (fol. 104v°, cf. fol. 64v°). C'est la lune qui domine principalement du coucher du soleil jusqu'à son lever (fol. 111v°) (1).

Plus que sur ces correspondances d'ordre cosmique, Juda b. Nissim est prodigue de détails en ce qui concerne l'influence des astres sur la structure de l'homme et sa destinée tant individuelle que collective. L'analyse des textes relatifs à ce sujet nous conduira à l'étude de la psychologie et de l'anthropologie de notre auteur, en même temps qu'elle nous permettra d'élargir et d'approfondir le trop bref aperçu que nous avions donné de son attitude envers de la révélation et les religions positives.

Il y a deux textes importants dans le *Uns al-ġarīb* qui fournissent des tableaux de correspondance entre les astres et les forces naturelles et psychiques opérant dans le monde matériel et dans l'homme.

Le premier (fol. 84v°-86) se rattache aux deux premiers paragraphes de *S. Y.* IV où on lit notamment : « sept doubles [...] leur fondement vie, paix, sagesse, richesse, grâce, progéniture (ou semence), domination ».

Ḥayyim désigne l'activité de Saturne *(Zuḥal)* ; froid et sec, cet astre cause la coagulation de l'embryon dans la matrice et des grains dans les fruits. Saturne est le premier principe pour l'apparition de l'être dans le monde inférieur ; on lui attribue aussi la putréfaction et la fétidité (probablement parce que ces états doivent précéder le développement du germe), mais selon d'autres cela relève de Jupiter.

Ḥokmāh, c'est Jupiter *(Muštarī)*, car son activité a pour objet le savoir, la jurisprudence (ou la sagacité, *fiqh* ?), le jugement, le scrupule, la religion.

Šālōm exprime l'activité de Mars *(Mirrīḫ)* : « lorsque cet astre est en paix avec les autres, il indique la sécurité et la tranquillité ».

(1) Outre ces spéculations d'origine gréco-arabe, Juda b. Nissim se réfère à quelques doctrines hindoues. Voir le détail dans notre article des *Mélanges Millás*.

'Ošer est le soleil *(Šams)*, car il indique « l'or, la gloire et la royauté ; gloire et royauté n'appartiennent toutefois qu'aux gens fortunés ».

Ḥēn, la grâce et la beauté, qualités féminines, relèvent de Vénus *(Zuhara)*.

Zera' : ici l'ingéniosité du commentateur se trouve en défaut. Ce serait, en effet, le tour de Mercure *('Uṭārid)*, mais cette planète est l'astre de la parole et de l'intelligence *(an-nuṭq wal-fahm)*. Il se tire d'affaire en disant que Mercure a un caractère différent des autres astres en quoi il ressemble à la semence qui, elle aussi, s'altère en recevant l'acte. Il n'est pas très fier de cette échappatoire, car il conclut : « je ne sais proposer d'autre [explication] que celle que j'ai avancée ».

Memšālāh symbolise la lune *(Qamar)* lorsque son indication astrologique est favorable, car alors elle indique la domination *(isīlā')*.

Le deuxième texte (fol. 87) précise l'influence des astres sur les facultés de l'âme.

Saturne gouverne la pensée *(fikr)* ; Jupiter, la faculté de croissance *(quwwa nāmiya)* ; Mars, l'irascible *(q. al-ġaḍab)* ; le Soleil, la faculté anomale ou esprit *(q. ḥayawāniyya* ou *rūḥ* sur le rôle duquel nous reviendrons bientôt) ; Vénus dirige la concupiscible *(q. šahawāniyya)* ; Mercure, la faculté rationnelle *(q. nāṭiqa)* ; la Lune enfin domine la faculté naturelle *(q. ṭabī'iyya)*. C'est ce qu'atteste Platon quand il dit : « de même que les éléments du corps humain sont le sang, les deux biles et le flegme, ainsi les éléments de la force qui réside en lui ne sont autres que les planètes ; c'est pourquoi ces forces triomphent les unes sur les autres selon la puissance des planètes, leur force ou leur faiblesse au moment où [l'individu] vient à exister ».

CHAPITRE IV

Psychologie

Comme l'astrologie, chez Juda b. Nissim, se mêle indissolublement à la psychologie, il nous faut maintenant exposer sa doctrine de l'âme, en analysant conjointement les textes qui décrivent les modalités de l'influence astrale sur l'individu d'abord, sur la collectivité humaine ensuite.

Nous avons étudié précédemment le passage important (fol. 48-48v°) qui fixe la place de l'âme dans la hiérarchie du monde intelligible. Nous savons que chaque sphère est pourvue d'une âme. Les âmes de ce bas monde dépendent étroitement des corps célestes : elles sont constituées par le mélange « des natures et des actes de celles-ci » (fol. 79), ainsi que l'enseigne « Platon » *(ibid.)* : « Le nombre des individus dans le monde de la génération et de la corruption correspond au nombre des mélanges qui eurent lieu dans l'ensemble des astres lorsque ceux-ci reçurent leur premier arrangement ».

Quant au facteur corporel du composé humain, voici comment se passent les choses. L'homme est créé des quatre éléments qui sont des corps morts. Au moment de la conception *(masqaṭ an-nuṭfa)* ces éléments sont vivifiés par la force astrale qui coïncide avec cet instant. A la réunion des éléments vient se joindre le *rūḥ* (esprit, *pneuma*), qui est une chose substantielle *(šay' jawharī)* et dont la durée dans le corps est également déterminée par le thème généthliaque. A la naissance, le corps et l'esprit se trouvent régis par l'âme *(nafs)* émanant de la force astrale qui coïncide avec l'instant de la naissance. Cette âme était vivante avant la formation du corps et le reste après sa dissolution, car elle est une substance simple englobant tout ce qui a une âme. C'est l'esprit, non l'âme, qui porte le corps (fol. 10v°-11, cf. fol. 4).

Divers endroits du *Uns* offrent un assez grand nombre de renseignements sur l'âme et l'esprit, que des citations de « Platon » viennent volontiers corroborer. Nous lisons ainsi presque au début (fol. 4v°-5) : l'homme connaît mal la véritable nature de son âme. Voici ce qu'il convient d'en savoir. L'âme a diverses activités et il est des savants qui nomment chacune d'elles « âme » ; quelques-uns cependant appellent certaines activités « facultés » *(quwā)*, d'autres, « âmes ». En général, on distingue trois âmes : l'âme naturelle *(nafs ṭabī'iyya)*, l'âme animale *(n. ḥayawāniyya)* et l'âme pneumatique [ou psychique] *(n. rūḥāniyya)*. Bien que les activités des âmes diffèrent selon les « lieux », dans son essence *(fī ḏātihā)* l'âme est une. Même une partie d'âme offre des différences selon qu'elle agit sur différentes choses : la partie nutritive, par exemple, n'alimente pas de la même façon le cœur, le cerveau, la main, etc. Les philosophes enseignent cependant que les activités énumérées ici relèvent non pas de l'âme elle-même, mais de l'esprit psychique *(ar-rūḥ an-nafsāniyya)*. Sur celui-ci, Juda b. Nissim

rapporte (fol. 11) un texte de « Platon », médiocrement conservé dans les deux manuscrits. L'esprit psychique est, d'après ce texte, un organe spécifique de l'âme dont aucun intermédiaire ne le sépare. Par cet esprit, qui circule dans les vaisseaux du corps, l'âme meut ce qu'elle est censée mouvoir. Aussi bien beaucoup de gens se figurent-ils que l'âme et l'esprit psychique sont identiques. Tant que l'esprit est solidement établi dans un membre, celui-ci fonctionne bien ; dès qu'il s'affaiblit, se produit le tremblement convulsif *(ri'ša)* ; c'est aussi l'explication du tremblement qui survient dans la peur, car dans cet état la plupart des organes se vident pour ainsi dire de l'esprit psychique.

D'autres textes de « Platon » précisent les rapports entre le corps, l'esprit et l'âme. Juda b. Nissim en cite deux (fol. 11, 14v°) qui, dit-il, se font suite et sont empruntés au « Traité de l'Intellect, de l'âme et de l'esprit » (1). « Platon » y dit en substance que le corps, composé, renferme l'esprit ; celui-ci contient l'âme qui, à son tour, héberge l'intellect, substance plus subtile qu'elle. Ainsi donc l'esprit contenu dans le corps est en quelque manière corporel, tandis que l'âme qui n'y est pas (directement) enfermée ne l'est pas. A la mort, l'esprit cesse d'exister tandis que l'âme subsiste, ses activités seules prenant fin. L'âme est cause première et plus éloignée de la vie, tandis que l'esprit en est cause seconde et proche. En effet, dans le corps composé de parties solides (os, cartilages, nerfs, veines), liquides (les quatre humeurs) et de l'esprit qui siège dans les cavités du cœur et du cerveau, c'est l'esprit qui est le plus subtil, donc le plus capable de recevoir les actes de l'âme. Il les reçoit selon son degré de pureté. C'est pourquoi les philosophes ont dit que les forces de l'âme suivent le mélange du corps. En d'autres termes, l'âme n'agit régulièrement que sur une constitution bien équilibrée, ce qui explique les déficiences psychiques que l'on constate chez les sujets non entièrement développés (enfants), faibles (femmes) ou inégalement évolués pour une raison climatique (nègres et peuples du Nord, — *zanj, ṣaqāliba*). L'âme n'agit pas de la même façon sur l'esprit résidant dans les différentes parties du corps. L'esprit logé dans le cœur produit la vie, la respiration et les mouvements du pouls ; celui résidant dans la cavité antérieure du cerveau produit la sensation

(1) *Risāla fī l-'aql wan-nafs war-rūḥ* ; ce titre fait penser à la *Risāla fīn-nafs wal-'aql wal-jawhar wal-'arad* du *Fihrist*, éd. Flügel, p. 246 ; cf. WENRICH, *De auctorum graecorum... versionibus*, p. 121 ; A. MULLER *Die griechischen Philosophen in der arabischen Uberlieferung*, p. 8. Sur la source véritable de ces spéculations, voir la IIe partie, chap. V.

et l'imagination ; la pensée et la réflexion sont le fait de l'esprit qui siège dans la cavité postérieure.

A ces facultés produites par le *pneuma*, il faut encore joindre la mémoire (fol. 14). Un autre passage donne une indication assez différente sur l'activité de l'esprit (fol. 91) : résidant dans le cœur, il confère la vie au corps et aux diverses parties de celui-ci ; une fois créés, le corps et ses parties deviennent autonomes et le *rūḥ* n'agit plus sur eux.

L'âme survit au corps. Il faut cependant prendre garde que pour Juda b. Nissim cette notion de « survie » n'a pas beaucoup de sens. Les parties incorporelles du composé humain ont tendance, selon lui, à s'affranchir du corporel. Dans un monde éternel comme celui qu'il imagine (il est bien entendu qu'il ne prend nullement la création dans le même sens que les adeptes des religions révélées), la destinée de l'âme ne la conduit jamais dans quelque lieu où elle recevrait la récompense ou subirait le châtiment. Lorsque l'âme, tout en régissant l'individu humain, appréhende son « bien-aimé » (l'Intellect Agent) et s'élève aux sciences sans qu'elle soit troublée en satisfaisant les convoitises de son associé, elle est en joie, illuminée et jouit d'un bonheur parfait et éternel. Occupée des affaires du corps, s'épuisant aux choses périssables, privée des sciences divines, elle est au « feu » et au supplice. Voilà ce que dans le premier dialogue entre « le disciple » et l'« âme » cette dernière oppose à son interlocuteur qui ne peut s'élever au-dessus de la conception religieuse du *na'īm* et du *'aḏāb* (fol. 6-7). Ce qui seul importe, c'est d'expliquer les processus internes qui font converger les aspirations des éléments spirituels de l'homme vers le monde supérieur, et sur cette question Juda b. Nissim s'étend avec complaisance ; il s'y prend même à plusieurs reprises, non sans dommage pour la clarté et la cohérence de l'exposition. Pour voir clair dans cette question, il ne faut pas perdre de vue deux principes : 1° le supérieur attire l'inférieur ; 2° en aspirant vers le supérieur, l'inférieur participe, autant que sa nature propre le permet, aux aspirations de ce supérieur, si bien qu'il en vient à désirer ce qui est distant de lui à plusieurs échelons hiérarchiques d'intervalle.

Ainsi le *pneuma*, si étroitement uni au corps, obtient les « actes » (c'est-à-dire l'influx) de l'âme, parce qu'il est substance et il a dès lors des actes substantiels dont les plus subtils se nomment « faculté d'imagination » *(taḫayyul)*, « faculté de réflexion » *(fikr)* et « faculté de mémoire » *(ḏikr)*.

Grâce à l'imagination, l'amant se représente « avec un extrême désir les affaires de son bien-aimé jusqu'à ce qu'il les réalise telles qu'elles sont. La réflexion s'exerce sur ce résultat et l'amant en conçoit une immense joie, qui est la félicité éternelle. La mémoire, enfin, conserve la connaissance que l'âme a obtenue de son bien-aimé ». Ces trois facultés sont intermédiaires entre l'esprit et l'âme ; lorsque celle-ci a atteint l'objet de son désir qui lui est supérieur, elle est comblée de félicité à laquelle participe l'esprit, car le supérieur ne cesse d'émaner sur l'inférieur, à condition que celui-ci soit préparé à recevoir l'émanation. Voilà la liaison *(wuṣla)* entre l'homme et les forces de la sphère (fol. 14).

Un autre passage exprime cette idée de la façon suivante : si l'homme, composé d'éléments hétérogènes, aspire à se rapprocher des substances supérieures, c'est qu'il est un microcosme, créature la plus parfaite du monde inférieur ; il est régi par les forces astrales qui aspirent à ce qui est au-dessus d'elles, et par leur intermédiaire l'homme y aspire aussi (fol. 11v°) [1].

Il est cependant une condition indispensable à l'élévation des échelons inférieurs vers les supérieurs et leur union avec eux : c'est le détachement du corporel.

Nous avons vu que pour Juda b. Nissim la damnation consistait à être astreint à satisfaire les besoins du corps, sans possibilité d'élévation vers l'Intellect. Quelques pages plus loin il reprend cette doctrine en précisant que les choses corporelles forment un écran *(ḥijāb)* qui empêche l'« esprit psychique » de connaître l'invisible et de recevoir l'influx de l'âme (fol. 10).

Tout ce qui attache l'homme à sa corporéité constitue un écran devant le perfectionnement spirituel ; il faut donc tendre à sa suppression. L'auteur ne reste pas dans le vague à cet égard, mais s'appuyant sur les notions

(1) Voici les échelons de l'aspiration, qui ne concordent pas avec ceux de l'être qu'on a étudiés antérieurement : *mādda* — *ṣūra, ṣūra* — *hāyūlā, hāyūlā* — *nafs, nafs* — *aflāk* (composés à leur tour de forme et de matière) ; ensuite *hāyūlā awwal* — *nafs ḥakīma* — *'aql mufāriq lahā* ; ce dernier aspire au Créateur qui n'est pas accessible à la recherche de l'Intellect (fol. 11v°-12). Dans un autre texte (fol. 15), les relations des échelons d'être inférieurs avec l'Intellect sont exposées ainsi (c'est l'âme qui parle) : « L'Intellect Agent Premier épanche de sa lumière sur (le degré d'être) le plus proche de lui, c'est-à-dire sur l'âme raisonnable *(nāṭiqa)* simple qui englobe la totalité des êtres pourvus d'âme, je veux dire les sphères, les astres et les individus humains. La raison *(nuṭq)* et l'appréhension de tout être animé sont (réceptives) selon les forces de la substance et la proximité du degré de chacun de l'Intellect Agent Premier. Moi, je l'atteins (l'Intellect) par ma recherche, je jouis de ce dont il jouit, je sais ce qu'il sait, je désire ce qu'il désire et j'exerce ma faculté rationnelle (*anṭiq* ; dans tout ce morceau il y a un jeu de mots intraduisible sur le double sens de *nuṭq* — *logos, ratio* et *oratio*) sur ce que j'obtiens de lui de l'épanchement de la sagesse précieuse. C'est ainsi que le premier épanche sur le second, si bien que l'inférieur ne cesse de recevoir l'épanchement, de rechercher et d'atteindre (le supérieur). Et c'est ainsi que la lumière de l'Intellect (va se répandant) snr ses amoureux, chacun selon la pureté et la limpidité de sa substance ».

acquises de la caractérologie gréco-arabe, il classe ces déficiences morales et donne des conseils en vue d'atténuer leur nocivité ou les éliminer complètement. Le caractère, enseigne-t-il (fol. 13-14) résulte de la prépondérance de l'une des quatre humeurs. La prépondérance du sang rend l'esprit intelligent et apte à atteindre le bien-aimé qui lui est supérieur. Le tempérament flegmatique amoindrit l'intelligence : l'esprit, rebelle à l'influence du supérieur, ne recherche pas son bien-aimé. La prépondérance de l'une ou de l'autre bile entraîne loin du juste milieu vers l'un des extrêmes Le caractère de l'homme correspond à son tempérament : du sang vient la joie et l'amour, du flegme le repentir et l'humilité, de la bile jaune l'orgueil et l'insolence, de la noire la colère et la dureté. Ces vices sont les « écrans ».

Quand l'homme use de ses qualités en vue des choses corporelles, « les humeurs s'épaississent, l'esprit devient grossier et ne recherche pas ce qui est au-dessus de lui ».

On remédie à cet état de choses en maîtrisant ces qualités et en les utilisant en vue du spirituel. Dépensons l'amour à poursuivre le supérieur, à rechercher l'élévation dans l'ordre spirituel en laissant de côté le corporel. La joie sera de mise quand on a progressé dans le spirituel et nullement à cause des choses corporelles. Le repentir sera bien employé si nous nous gardons des actes que nous aurions à regretter. La pratique de l'humilité est indiquée en toutes circonstances ; c'est un instrument efficace pour affiner le *pneuma* et partant pour atteindre le supérieur. Quant à l'orgueil, à l'insolence et à la colère, ils constituent toujours et partout des « écrans » et il ne faut jamais en user dans la vie spirituelle [1].

(1) Dans le dialogue entre l'âme et le disciple, la première expose toute une méthode d'ascèse pour obtenir la perfection spirituelle (fol. 15-15v°) :

A. « ... Le corps est, à n'en pas douter, créé des qualités. Celles-ci ne subsistent que si la nature est soutenue par des choses naturelles comme le manger et le boire. Il n'y a pas moyen de se défendre (contre cette nécessité) sinon de la manière que je vais t'exposer. Sache que le disciple ne doit user de nourriture que juste pour soutenir son souffle de vie, et (il y suffit de) peu. Ainsi s'accroîtra sa spiritualité, et sa corporéité sera réduite au minimum ; la complexion sera pure et l'esprit limpide. Grâce à sa limpidité, celui-ci obtiendra les actes de l'âme. De même doit-il éviter de frayer avec la multitude, car en s'y mêlant il ne manquera pas de s'approprier (quelques-unes) de leurs actions ».

D. « Mais comment cela m'est-il possible ? Je ne vois aucun moyen de quitter l'habitat humain, ni de renoncer à la nourriture puisqu'il m'est impossible de m'occuper des choses corporelles parmi lesquelles je suis condamné à vivre... »

A. « ... Je vois que tu aimes les deux côtés (opposés, la corporéité et la spiritualité) et tu es incapable de renoncer à l'un ou à l'autre. Je vais t'indiquer la juste voie. Attache-toi d'abord aux vertus éthiques puis aux vertus dianoétiques, pratique la société des humains en sincérité, tu obtiendras ce que tu espères. Voici l'avis d'un savant conforme (à cette recommandation) : 'l'homme intelligent doit diviser les gens en deux groupes et doit se vêtir devant eux de deux sortes de vêtements. Certains savants revêtent devant les hommes le vêtement de la réserve, de la précaution et de la prudence en toute parole et discours ; d'autres personnes d'élite se dépouillent devant eux du vêtement de l'éloignement et se revêtent de celui de la familiarité de l'amabilité et de l'affabilité. Mais il n'y a guère qu'un sur mille qui rentre dans cette catégorie

Si le disciple fait un bon usage des éléments constitutifs de son caractère, il s'élèvera vers le supérieur, sera illuminé, verra les écrans supprimés devant son regard, connaîtra les choses conformément à leur vraie nature, prévoira l'avenir, sera exempt de soucis parce que sans besoins, impassible en face de l'adversité qui frappe le corps, sage enfin et « chef », tandis que l'attachement au corporel entraînera les conséquences opposées.

Quand les hommes s'attachent aux choses corporelles, Dieu leur retire son esprit saint, comme l'enseigne la Bible, Gen. VI, 2-5 (fol. 35-35v°) et Juda b. Nissim cite un texte, malheureusement très altéré, de « Platon » d'où il semble ressortir que plus l'âme est impure, plus elle est réduite à la discussion et incapable de pensée intuitive (fol. 33v°) (1).

L'exégèse conduit au même résultat que la spéculation philosophique. Une dissertation fort obscure (fol. 34-36, cf. fol. 132) interprète Gen. III, 22. Le premier élément du nom divin composé YHWH *Elohim* contenu dans ce verset désigne l'Intellect Agent, tandis que le second symbolise « la force humaine » *(al-quwwa al-insāniyya)*. Par l'arbre de la science du bien et du mal il faut entendre les « choses corporelles » *(al-maṭālib al-jismāniyya)*, non pas la science, celle-ci n'étant pas qualifiable de bonne ou de mauvaise, car elle est ou bien sagesse ou bien ignorance. La « force humaine » discerne entre l'agréable et le pénible. L'arbre de vie signifie que l'homme peut perpétuer son espèce par la procréation physique et appréhender, d'autre part, la science de l'être et la manière dont celui-ci

(? traduction incertaine). Tous sont excellents en leurs qualités intellectuelles *(ra'y)* et dignes de confiance dans leur affection... Quant aux vertus éthiques [...] ce sont la justice, la loyauté, la sincérité, la pitié, la décence, l'humilité, la pudeur, la modestie, le respect des convenances, garder le silence quand on ne peut parler à bon escient, à moins de nécessité absolue, ne jamais se départir d'un langage noble, renoncer à tout ce qui est vil, ériger le beau en habitude, supprimer la convoitise, chercher à satisfaire ses besoins sans hâte en temps convenable, renoncer à le faire intempestivement, car (agir ainsi) est le fait de la convoitise, supporter patiemment l'adversité lorsque le moyen (d'y remédier nous) échappe, supprimer l'orgueil et la colère en tout temps, car ce sont là les écrans les plus redoutables. Les contraires de ces qualités sont autant de vices ; garde-toi de t'en approcher. Quant aux vertus dianoétiques, ce sont la philosophie, les sciences et la communication (? *inālā*) des vérités, conformément à leur ordre. Si tu t'attaches à ces (vertus), tu obtiendras la félicité, tu t'élèveras et tu échapperas aux revers du sort ».

D. « Et comment faire si ce n'est pas possible à cause de la corruption de mes compagnons ? »

A. « Si tu estimes que leur corruption entraîne la tienne, (c'est que) tu agis comme eux ».

D. « Mais comment me garder d'eux ? »

A. « Par l'humilité, l'abaissement de soi et le peu de fréquentation des hommes ».

D. « Ils m'associent (?) à leur ignorance ».

A. « Garde-toi de l'ignorance par l'habileté, et garde la science contre l'habileté, (car) renoncer à l'habileté vaut mieux que perdre la science ».

(1) Au début du dialogue entre l'âme et le disciple, l'âme exprime la crainte que le sujet en qui elle réside ne soit trop tourné vers le corporel pour comprendre ses enseignements. Elle se compare à un marchand de pierres précieuses qui s'étant rendu à grand'peine dans une ville lointaine n'y fait point d'affaires, car les habitants ne savent pas apprécier sa marchandise; amèrement déçu, il regrettera toujours d'avoir fait ce voyage (fol. 4v°-5).

reçoit l'émanation ; de la sorte l'homme vit éternellement. La conjonction *pen* exprime la possibilité : le texte veut donc dire que l'homme peut acquérir la science (que *ḥayyim* ait ce sens, Juda b. Nissim prétend le prouver par plusieurs références bibliques), à condition qu'il se détache du corporel, ce qui est possible si la complexion du sujet n'est pas trop épaisse et si la détermination astrale l'y prédispose (1). Il faut remarquer que la défense (Gen. II, 17) ne portait que sur l'arbre de la science, donc sur les choses corporelles.

En résumé, l'auteur paraît vouloir dire que l'homme dispose d'une force corporelle ainsi que d'une capacité pour appréhender le spirituel. Il lui a été recommandé de ne pas se servir de la première ; s'il use de la seconde, il a la possibilité d'atteindre la sagesse qui lui confère la « vie éternelle ».

Ces idées sont reprises et délayées dans le commentaire sur *PRE*. Au chap. XII (fol. 120), Juda b. Nissim interprète *gan ʿēden* (le Paradis) comme la connaissance intellectuelle *(al-idrāk al-ʿilmī)* grâce à laquelle on obtient la vie éternelle ; point de vie sans science ; les choses corporelles nous gênent pour obtenir la science et la perfection.

Le péché du premier couple illustre l'influence néfaste de la concupiscence sur la matière : elle provoque la mort spirituelle (fol. 122-123v°). Ce passage fournit un complément important à la doctrine de la matière chez Juda b. Nissim : de par sa réceptivité, la matière est ouverte aux influences mauvaises, mais elle n'est pas mauvaise en elle-même (2).

Du même ordre d'idées relève l'explication allégorique du sacrifice d'Isaac. Ce récit figure, selon Juda b. Nissim, la recherche de la connaissance par l'union de l'âme avec l'Intellect Agent. Les différents éléments de la narration (qui est non le texte biblique, mais l'amplification aggadique des *PRE*) ont aussi valeur allégorique.

L'âne qui servit de monture à Abraham dans son voyage vers le théâtre du sacrifice avait été créé au crépuscule, à la fin du sixième jour de la

(1) Traduction littérale : « Et YHWH *Elohim* dit : voici l'homme est devenu comme l'un de nous pour savoir le bien et le mal ; et maintenant [faisons le nécessaire] de peur *(pen)* qu'il n'avance sa main et prenne aussi de l'arbre de vie *(ḥayyim)* et vive éternellement ».

(2) On peut ranger ici les développements moraux qu'offre le même commentaire au sujet des cinq sens, leurs avantages et leurs inconvénients, l'usage qu'il faut en faire (fol. 137v°-142) : maintenir, sans excès, la santé du corps (il est recommandé aussi de faire de la musique) ; le plus bas des sens est le toucher, origine des déportements les plus abjects (ceci est pris par notre auteur, comme par d'autres, chez Maïmonide, *Guide* II, 36, trad. p. 285 ; cf. *ibid.*, n. 3).

création ; ce même âne, selon l'Aggada, a porté Moïse et portera, à la fin des temps, le fils de David. Autant dire qu'il ne s'agit pas là d'un âne *(ḥamōr)*, au sens littéral du mot, mais de la matière *(ḥōmer)* commune à tous les sages (1). Abraham aperçut au troisième jour l'endroit choisi par Dieu pour le sacrifice. Symbole du troisième monde (à partir de nous, donc le monde divin), auquel correspond, dans l'ordre des sciences, la métaphysique, tandis que la science du monde matériel est la physique, celle du deuxième monde la géométrie. Abraham et Isaac virent la gloire de la Présence divine *(šekīnāh)*, c'est-à-dire l'Intellect Agent ; leurs compagnons (Eli'ezer et Ismaël, d'après la légende rabbinique), imparfaits, semblables à la bête, demeurèrent en arrière. Quand Abraham leva le couteau sur son fils, l'âme d'Isaac s'échappa, puis lui revint. Ceci symbolise le progrès des connaissances grâce auquel on s'élève au-dessus de la première idée qu'on a conçue d'une chose (fol. 143-145v°).

L'importance du détachement du corporel se manifeste aussi dans la suite de l'histoire des patriarches. C'est ainsi qu'Isaac transmet la Kabbale, dont les dix *sefīrōt* sont le fondement, à Jacob, puisque Esaü, tourné vers les choses du corps, est incapable de la recevoir (fol. 145v°-146).

CHAPITRE V

Les phénomènes religieux

Nous venons de voir que l'abolition de la corporéité rend capable de connaître l'avenir et d'avoir accès à l'invisible. Il est temps maintenant d'examiner les textes où Juda b. Nissim expose ses opinions touchant les rêves, la divination et la prophétie, réserve faite de l'aspect de ces questions qui ne peut être bien compris qu'en connexion avec la doctrine du déterminisme astral. Notons tout de suite que le problème de la prophétie ne constitue pas pour notre auteur une préoccupation majeure. Il est contraint de s'expliquer là-dessus, car les adhérents de la religion positive ne peuvent manquer de le soulever, mais il s'en débarrasse à bon compte, car pour lui la conduite de l'humanité est remise entre les mains des « philosophes ».

(1) Ce calembour se retrouve, avec des utilisations diverses, chez d'autres allégoristes du XIVe siècle.

Le *šayḫ* enseigne (fol. 26-27v°, cf. fol. 23v°-24, 71-71v°) que les rêves aussi bien que les visions à l'état de veille sont des phénomènes dûs aux forces astrales. Le visionnaire ne contemple pas une réalité extramentale, mais les forces gardiennes et directrices de son âme. C'est comme s'il se regardait dans un miroir, dans l'eau ou dans une surface polie. Ce qui fait fonction d'une telle surface, ce sont les trois facultés intermédiaires entre le *pneuma* et l'âme : imagination, réflexion, mémoire. Elles sont pures quand le *pneuma* est pur et la pureté de celui-ci résulte à son tour de la pureté du « mélange » corporel. Ainsi l'esprit est disposé à recevoir l'influx de l'âme, et les trois facultés intermédiaires l'aidant, la faculté rationnelle est capable de prédire l'avenir. Suivant la manière dont les facultés bénéficient de l'influx, nous parlons de divers degrés de prophétie. Le degré de tel prophète est fonction de la force astrale qui préside à sa naissance ; il ne peut au demeurant faire valoir ses dons qu'au temps fixé pour son apparition par la détermination astrale. Les individus nantis de ces dons peuvent évidemment se vanter devant le vulgaire, afin d'acquérir considération, que Dieu leur a parlé, mais cette façon de présenter les choses a beau être traditionnelle, elle n'en est pas moins une « fausse croyance » *(i'tiqād fāsid)*.

Il y a aussi des gens qui perçoivent des visions terrifiantes qu'ils croient venir des démons ou de Satan, tandis que les visions prophétiques auraient pour objet apparent des « anges ». Tout cela est en réalité le fait des astres favorables ou funestes (1).

(1) A ces spéculations se rattache, me semble-t-il, l'exégèse de l'épisode du Buisson ardent (Ex. III, 2 sq.) qu'on lit, entremêlée de considérations diverses, aux fol. 38v°-39v°. מלאך (ange) désigne dans ce passage la manifestation de la force astrale. Si Moïse est censé entendre l'appel מתוך הסנה (de l'intérieur du buisson), il faut prendre garde que la valeur numérique de הסנה est 120, l'âge de Moïse (à sa mort !), donc l'appel vient de Moïse lui-même ; l'ange est, comme le *šayḫ* l'a expliqué, intérieur à l'homme (cf. aussi Zach. IV, 1, où le texte dit « l'ange הדבר בי qui parle *en* moi »). Le buisson brûle, sans se consumer : la chaleur naturelle. Moïse s'approche pour contempler le spectacle : il reconnait le véritable être de son âme. Dans le passage les noms divins YHWH et *Elōhīm* alternent. C'est que les prophètes emploient le Tétragramme dans deux sens : 1° la Première Cause, l'Intellect Agent à partir de l'existence duquel se manifeste la sagesse divine ; 2° la manifestation de la force qui préside à la détermination astrale (ceci revient probablement à dire que la prophétie de Moïse consistait à reconnaître ces deux manifestations). מלאך אלהים (l'ange d'*Elohim* ; cet assemblage de vocables ne se trouve point dans le texte biblique, mais ou bien *Elohim* ou bien *mal'ak YHWH*) : l'âme rationnelle gouvernée par la force astrale. L'interpellation est répétée (« Moïse, Moïse »), car dans l'homme il y a du corporel et du spirituel. La réponse tient en un seul mot (הנני « me voici ») : Moïse déclare qu'il est préparé à recevoir, par le spirituel, l'influx divin. Le vs. 5 (« ôte tes sandales... ») inculque la nécessité de la purification pour saisir les grandes vérités. Voir aussi fol. 71 : « dans le langage des Rabbins, les facultés sont désignées par 'ange' » ; en d'autres termes, les « anges » sont des facultés, des vertus ou des vices résidant *en* l'homme, non des entités extérieures au sujet.

Néanmoins, Juda b. Nissim distingue entre la révélation *(waḥy)* et la divination *(kihāna)*, ce qui ne signifie pas qu'il se rapproche réellement de la prophétologie positive des théologiens, car il fait du *waḥy* l'apanage du philosophe.

En tout cas, il tient *waḥy* pour supérieur à *kihāna* pour cette raison que celle-ci est obligée de recourir à des intermédiaires (1) et n'est pas toujours efficace. C'est pourquoi les prophètes méprisent les devins (fol. 43-43v°). Il cite ensuite (fol. 43v°) un long texte de « Platon » sur ces deux notions, citation malheureusement trop altérée dans les deux manuscrits pour que j'ose en faire état.

D'autres questions relatives au prophétisme et à la vie religieuse sont si étroitement unies dans le système de notre auteur avec la doctrine du déterminisme astral qu'il nous faudra les traiter conjointement. Nous pouvons cependant parler ici de quelques passages du commentaire sur *PRE* où la nature du texte commenté contraint Juda b. Nissim à « théologiser » dans une certaine mesure ses enseignements ; il y fait quelques observations sur le prophétisme, sans d'ailleurs se départir de son attitude foncièrement négative à l'égard de ce phénomène religieux.

Il note ainsi que les deux termes qui désignent en hébreu la vision, *mar'āh* et *ḥizzāyōn* (ou *ḥazōn*) n'ont point le même sens : le premier concerne le sujet uni à l'Intellect et complètement inondé par son épanchement ; les facultés d'âme d'un tel sujet sont baignées à leur tour dans l'influx de l'âme rationnelle ; il se peut cependant qu'il soit impuissant à communiquer ce qu'il a reçu. Le second terme s'emploie lorsque le sujet n'est pas assez spirituel pour recevoir l'émanation durant le jour alors qu'opèrent ses forces corporelles ou encore que l'influx qui lui échoit est trop faible (fol. 137-137v°).

Une spéculation de caractère tout à fait différent identifie la première *sefīra* à la parole adressée aux prophètes : c'est ce que les docteurs du Talmud ont appelé *bat qōl* (fol. 117v°).

A propos de *PRE*, chap. X (la fuite de Jonas), le commentateur explique que le prophète, le devin *(kāhin)* ou quiconque porte en lui la force de communiquer avec l'invisible, ne peut se dérober à sa mission, même s'il y répugne et même s'il s'enfuit, comme l'attestent les exemples de Jonas, de Jérémie et le Psaume CXXXIX (fol. 118v°-119).

(1) Ce sont les *hayākil* (temples ou idoles représentant les astres) et les figures des astres (fol. 24).

A s'en tenir aux textes qui viennent d'être analysés, l'on pourrait croire que sans disposer d'une liberté intégrale, l'homme a tout de même une certaine latitude pour travailler à son salut, au sens philosophique s'entend. Mais une autre série de textes, organiquement liés avec les précédents et que seules les exigences de l'analyse nous ont forcé d'en disjoindre, étendent et précisent la portée de la détermination astrale s'appliquant aux destinées tant collectives qu'individuelles des humains. *L'universalité* de la détermination soulève plusieurs problèmes graves, *théodicée, miracles* et autres modifications de l'ordre de la nature, *valeur de la religion positive* avec ses manifestations comme la *prière*, enfin et surtout le problème du *gouvernement par les sages* de l'immense majorité des hommes incapables à jamais de s'élever à la connaissance philosophique.

Ces questions délicates (et rigoureusement réservées à l'enseignement ésotérique) ne comportent pas toutes des réponses franches et nettes dans l'œuvre de Juda b. Nissim et ne sont, ne peuvent pas être, résolues sans parfois contredire ce qui paraissait antérieurement acquis. Toujours est-il que nulle part ailleurs l'attitude foncièrement antireligieuse de Juda b. Nissim ne se fait mieux jour que dans les spéculations dont l'analyse va suivre.

Le passage principal concernant la détermination astrale se trouve dans le *Uns* au commencement du dialogue entre le « disciple » et le *šayḫ* (fol. 16 et suiv.). Certains enseignements non moins importants sont si étroitement liés avec ce qu'on peut appeler la doctrine politique de Juda b. Nissim qu'on ne peut guère en traiter à part, d'où redites et obscurités.

Troublé par le problème de la justice divine, le « disciple » va trouver un *šayḫ* qui lui explique que la prospérité des méchants et la souffrance des justes vient de ce qu'on appelle la *sa'āda* (ailleurs l'auteur fait usage du mot *ḫatm* dont l'équivalent dans le langage courant est, dit-il, *sa'd*) (1) ; il faut entendre par là les forces de la sphère (que le vulgaire nomme « anges ») ; c'est la rotation de la sphère qui provoque des changements dans le monde sublunaire.

Les diverses matières reçoivent ces forces selon leur capacité et chaque force trouve une matière dans laquelle elle s'imprime. Etant donné cependant la multiplicité des corps célestes, leurs forces n'opèrent pas isolées,

(1) *sa'āda* et *sa'd* signifient littéralement « chance, bonheur, heureux présage » ; *ḫatm*, « action de sceller » ; il n'y a à tenir compte, ici, que de la valeur technique que l'auteur leur assigne.

mais combinées les unes avec les autres. Ainsi la destinée des choses sublunaires dépend du hasard *(ittifāq)* de la combinaison des forces célestes au moment de la naissance.

« Ce hasard que je viens de nommer, les philosophes naturalistes en parlent dans la « Physique » lorsqu'ils dissertent sur les choses qui font fonction de racines et de principes. Ils enseignent que les choses existantes sont ou bien artificielles ou bien naturelles ou bien produits de la chance et du hasard. En expliquant le discours d'Aristote relatif à ce sujet, Thémistius rapporte que le vulgaire édifiait jadis des temples au hasard » (1).

La destinée, l'intelligence même de l'homme dépendent de la force de la sphère qu'il reçoit à sa naissance. Le vulgaire croit, il est vrai, que ces choses-là dépendent de la volonté de quelqu'un, que leurs variétés et fluctuations relèvent de la « récompense » et du « châtiment ». Mais le *šayḫ* de déclarer : « le vulgaire est un vil troupeau, le savant est le berger qui les mène en les guidant vers les belles actions. Il les éloigne de l'ignorance et les conduit vers la compréhension des sciences. C'est pourquoi il use de stratagèmes envers eux dans la mesure où il les voit éloignés du niveau requis et d'après ce qu'il veut leur inculquer de ses propres vertus ».

Mais si (fol. 18) le caractère de chacun dépend de la constellation qui règne à sa naissance, comment le sage peut-il agir sur l'esprit des ignorants ?

C'est que l'influence astrale est composite et si tous ses éléments n'agissent pas dans le sens de la science, auquel cas les bonnes dispositions du sujet s'actualisent même sans instruction, il y aura tout de même au moins un élément sur lequel le sage pourra agir, comme le désir de la félicité qu'il éveille dans le vulgaire en la leur promettant à condition qu'ils lui obéissent. Voilà pourquoi nous trouvons de grandes promesses dans les livres des adhérents de la Loi.

Que faut-il penser alors de l'opinion du vulgaire selon laquelle la prière peut écarter d'eux le mal ? (2)

La prière est efficace, car elle dépend de l'intention *(niyya)*. Celle-ci subit l'influence de l'âme humaine qui est, elle, une force astrale ; lors donc que l'âme est en peine, elle désire, par son intention pure, son lieu originel, elle prie les forces divines que sont les astres et se voit exaucée.

(1) Voir Thémistius Παράφρασις τῶν περὶ Ψυχῆς II, 4 *in fine*, éd. Spengel, p. 178 : ... ταύτης δὲ καὶ οἱ πολλοὶ τῆς δοξῆς εἰσὶν σεβόμενοι τὴν τύχην καὶ νεὼς οἰκοδομοῦντες αὐτῇ μετὰ τῶν θεῶν.

(2) Au sujet de la prière voir aussi fol. 127 v° où il est distingué entre celle du vulgaire, du *kāhin* et du sage.

Elle peut ainsi écarter d'elle-même les maux, sans toutefois pouvoir abolir la mort. D'autre part, les prières d'une communauté sont plus efficaces que celles d'un particulier, même si elle ne compte pas de savants en elle, car la prière collective et les invocations répétées avec une intention pure mettent en mouvement les forces et les âmes astrales (fol. 18v°-19v°) (1).

Ces modifications de l'ordre des choses, les adhérents de la loi religieuse les attribuent à Dieu, non pas aux forces astrales et les nomment « miracle » *(muʿjiza)*. Une erreur de plus du vil troupeau qu'est le vulgaire ! Lorsque, pour agir sur quelque force astrale, le sage a besoin de certaines espèces d'animaux ou de plantes, il se les fait offrir par le vulgaire. Il ne peut alors se dispenser de leur faire croire que ces offrandes ont été prescrites par Dieu ; s'il en a le pouvoir, il use même de moyens coercitifs pour maîtriser une éventuelle révolte. Si par suite des opérations du sage, l'événement incompris du vulgaire vient à se produire, on parle de miracle (fol. 20-20v°).

Puis le *šayḫ* expose, mais en termes généraux et sans donner de précisions, la théorie de la sympathie entre forces astrales et choses terrestres, en invoquant aussi l'exemple des « nations anciennes » *(al-umam al-mutaqaddima)* qui, adorant telle planète, célèbrent de façon appropriée le jour de la semaine qui lui appartient. Reprenant l'idée que l'enseignement exotérique du sage, au besoin sanctionné par des punitions, a pour but caché la conciliation des forces astrales, il conclut qu'il est indigne de Dieu de lui attribuer le besoin des sacrifices et des fumigations (fol. 20v°-21v°).

Le disciple objecte qu'on devrait précisément conserver ce qu'aiment les forces astrales et brûler ce qu'elles ont en aversion. D'autre part, les sacrifices des adhérents de la loi religieuse s'opposent nettement à ceux des autres nations.

Le *šayḫ* explique que c'est justement en sacrifiant les choses agréables à la force astrale que le sage l'attire, la met en « bonne humeur » *(NŠṬ)*, ce qui provoque la même disposition dans l'âme du *kāhin* et la remplit de l'épanchement de la force. Il promet enfin d'expliquer ultérieurement la différence entre les sacrifices des *mutašarriʿīn* et des autres, mais autant que je voie, il ne tient pas cette promesse.

Le disciple discerne maintenant de quoi il retourne : ce que le *šayḫ* professe n'est autre chose que la doctrine du *ahl aṭ-ṭalāsim wal-hayākil*,

(1) Je crois avoir dégagé le sens général de ce morceau où la suite des idées est assez peu claire.

des adeptes des talismans et des astrolâtres, condamnés par la loi religieuse. En outre, s'il est vrai que tout, dans le monde de la génération et de la corruption, dépend des positions fortuites des astres, comment le sage peut-il obtenir du bien des astres, pour lui-même ou pour son pays ? (fol. 22).

La domination d'un astre, répond le *šayḫ*, dure pendant plusieurs générations, si bien que celles qui vivent au milieu d'une période régie par tel astre croient que l'ordre qui en dépend est inaltérable. Elles ignorent que cette domination, comme toute autre chose dans le monde a une durée fixe qu'elle ne saurait dépasser. C'est ainsi que les anciens peuples qui avaient les *hayākil* prospérèrent en leur temps, puis disparurent, leur période achevée. Le sage dûment qualifié, qui connaît l'astre dominant en son temps et dans le lieu où il vit, est capable d'en régler pour le mieux les influences utiles et pernicieuses. Ces dernières seront sinon complètement écartées, du moins fort limitées, si bien que le vulgaire ne s'en apercevra même pas. Si à la fin de la période de domination de l'astre, il se trouve un autre sage qui sache reconnaître la situation, il sera à même de faire le nécessaire et d'engager ses compatriotes à tenir compte du changement qui se prépare. Si toutefois la durée du groupe en question est venue à expiration, rien ne peut empêcher leur ruine. Quant à l'opposition entre les « talismans » et la Loi, elle est purement apparente ; à bien y regarder, les écrits religieux expriment les mêmes vérités que les livres de *ṭalāsim* et de philosophie.

Le disciple objecte encore : comment se fait-il alors que les adhérents de la loi religieuse aient si complètement triomphé sur les adeptes de ces sciences ?

Le caractère de chaque époque diffère selon la force qui la domine : époque de science, de guerre, de paix ; le triomphe des *mutašarri'ūn* sur les adeptes des sciences signifie que l'époque est celle de l'ignorance et de la déchéance intellectuelle (fol. 23v°).

Après l'explication, déjà rapportée, de *waḥy* et *kihāna*, le disciple objecte au déterminisme professé par le *šayḫ* qu'il y a tout de même des miracles qui rompent l'ordre naturel et la détermination astrale.

Illusion, réplique le *šayḫ*. Ce que le vulgaire appelle miracle n'est qu'une opération effectuée par le sage grâce aux qualités spécifiques *(ḫāṣṣiyya)* dues à l'influence astrale, qui se surajoutent aux qualités élémentaires

des choses (c'est ainsi, par exemple, que l'aimant attire le fer) [1]. Si le sage adore ouvertement quelque *haykal*, il attribuera le miracle à la force divine (représentée par ce dernier), sinon, c'est à Dieu qu'il l'assignera, d'où le danger d'être mal compris par le vulgaire, ce qui peut conduire même au *tajsīm*.

Le disciple soulève encore une dernière objection. Pratiques religieuses, divination, miracles sont inspirés par le sage ; il y a cependant la magie vulgaire, pratiquée par des ignorants, notamment des femmes, où n'entrent pas en ligne de compte ni la pureté de l'âme, ni la prière, ni le sacrifice.

Même dans ces basses manifestations de la vie spirituelle, il se trouve des vestiges des forces astrales, et les sorciers, quoiqu'ils ignorent les causes, possèdent au moins une certaine routine *(durba)* acquise au contact des sages.

Après cette réplique, le « disciple » ne peut faire autrement que de rompre la discussion (fol. 25-25v°).

CHAPITRE VI

La doctrine politique

La dernière grande division du système de Juda b. Nissim est ce qu'on peut appeler sa doctrine politique. Nous avons déjà relevé bien des allusions à ce sujet, mais l'auteur expose à loisir ses idées là-dessus dans ses prolégomènes au commentaire proprement dit du *S. Y.* Ces textes (alourdis, comme toujours, par nombre de digressions) systématisent en quelque sorte et élargissent amplement les doctrines contenues dans les deux dialogues du début de l'œuvre.

Voici d'abord les intitulés de ces prolégomènes [2].

1° Les hommes ont besoin d'un sage qui les guide (fol. 30).

2° Le sage a besoin de guider les hommes (fol. 31).

(1) On trouvera des détails, dit l'auteur, *fi kitāb al-ḫawāṣṣ wafī maṣāḥif al-kawākib*.

(2) J'adopte, avec quelques modifications, la traduction, un peu trop littérale, de S. MUNK dans *Manuscrits hébreux de l'Oratoire*. Munk met partout « homme savant » pour *'ālim* ; en effet, Juda b. Nissim se sert exclusivement de ce terme dans ce passage et le plus souvent ailleurs, mais je crois que d'après le contexte il faut le rendre tantôt par « sage » (= *ḥakīm*), tantôt par « savant ».

3° Le sage a besoin d'inventer une méthode pour amener les hommes au but qu'il se propose (fol. 32).

4° De la méthode propre au philosophe parfait pour guider les hommes (fol. 33).

5° De la méthode propre au philosophe naturaliste de guider les hommes (fol. 37).

6° De la méthode propre aux théologiens (adeptes des lois révélées) pour guider les hommes (fol. 38).

7° De la méthode la plus sublime par rapport à la vérité absolue (fol. 43) (1).

8° De la méthode la plus utile pour les hommes (fol. 44).

9° Du système du philosophe parfait (fol. 47).

10° Les principes des choses ne sont pas concevables pour la raison (fol. 49) (2).

Pour la clarté de l'exposé nous allons examiner d'abord ce que Juda b. Nissim tient du gouvernement du sage ou du philosophe parfait et voir ensuite ce qu'il pense des méthodes qui lui agréent moins ou pas du tout.

L'auteur commence par établir que l'humanité a besoin d'être gouvernée par un sage. Comme le médecin rétablit l'équilibre perturbé des humeurs, ainsi le sage corrige les mauvais caractères et maintient l'ordre social, ce qui permet à ceux dont la complexion est idoine de vivre une vie spirituelle qui leur ouvre l'accès vers les degrés supérieurs et procure le salut. Pour accomplir sa mission, le sage doit d'abord payer d'exemple, puis être secondé par les autorités (fol. 30-30v°).

Il y a plusieurs sortes de sages (ou de savants). Sans parler de celui qui utilise sa supériorité intellectuelle à des fins égoïstes, il faut distinguer le sage parfait qui détourne les hommes des mauvaises actions et leur enseigne la science véritable et la voie philosophique, et le sage moins parfait qui suit parfois des voies autres que celles de la philosophie ; il conforme son enseignement à ses buts (secrets), édicte des ordres et des défenses, abroge, au besoin, une loi antérieure et use, s'il le faut, de moyens de coërcition (fol. 32-32v°).

(1) *ajall al-maslak 'inda l-ḥaqq*. Ne serait-il pas préférable de traduire : « la voie la plus éminente devant Dieu ? »

(2) Voir la traduction littérale complète *ap.* Munk. Les deux derniers prolégomènes ne contiennent rien qui intéresse la doctrine politique. Nous reviendrons sur le dernier en tête de la deuxième partie de cette étude.

La méthode de gouvernement du philosophe parfait se caractérise principalement par la subordination à la détermination astrale *(ḫatm)*. Il n'y a pas une seule détermination, mais plusieurs, chacune ayant cependant une portée différente : le *ḫatm* le plus général s'étend au monde entier, tandis que les autres ne régissent qu'une portion moindre de l'univers, le moins fort n'ayant autorité que sur les destinées d'un seul individu. Le législateur qui connaît cet état de choses en tire le meilleur parti possible (fol. 44v°, cf. fol. 33-33v°).

Le philosophe parfait ordonnera naturellement de se détacher du corporel et de se tourner exclusivement vers le spirituel ; grâce au triomphe du spirituel sera atteint, nous l'avons vu, le degré de *waḥy*, supérieur à *kihāna* (fol. 43-43v°).

Il se peut que par l'effet du *ḫatm*, le philosophe rencontre dans sa génération beaucoup d'individus bien disposés ; dans le cas contraire, il est parfois amené à mettre à mort les récalcitrants, bien que cela soit contraire à la « voie » philosophique. Certains philosophes le feront, par souci du salut du plus grand nombre, d'autres cependant préféreront fuir la société humaine *(tark al-ma'mūr)* plutôt que de recourir à ces moyens extrêmes (fol. 36v°-37). Deux conditions doivent être remplies pour que le sage puisse mener sa tâche à bonne fin.

Premièrement, il doit expliquer au vulgaire, par des discours proportionnés à l'intelligence de ses auditeurs, qu'il est nécessaire de respecter Dieu dont la sagesse est incompatible avec la malfaisance (le texte est obscur ici).

En deuxième lieu, il doit s'assurer le concours d'un chef qui le vénère comme un disciple son maître ; grâce au pouvoir de ce chef, le sage sera à même d'accomplir son œuvre éducatrice (fol. 31).

Ne pouvant tolérer les mauvaises actions qui émanent des caractères corrompus, il donnera aux gens des lois pour les détourner du mal et les conduire vers le bien ; inculquera aux hommes de nobles qualités, leur enseignera d'éviter toute sorte de malfaisance et de pardonner à leurs prochains (fol. 33v°, 35-35v°) ; il ordonnera à ses administrés de prier Dieu ; il saura ainsi que le monde a un créateur auquel ils doivent respect pour lui-même, non pour se procurer un avantage ou écarter un mal (fol. 36-36v°).

Un régime de beaucoup inférieur est celui du philosophe « naturaliste ». Celui-ci (dont la Bible comme Aristote réfutent les erreurs) ne voit pas plus loin que le mouvement du ciel d'où vient la vie de la forme et de la matière et où prennent origine les éléments constitutifs des « mélanges ». Il nie le *ḥatm* et attribue à l'homme la liberté. Il ne croit pas à la survie de l'âme. Son gouvernement laisse libre cours à la satisfaction des désirs soi-disant naturels (fol. 37-38) (1).

(1) Au sujet des philosophes « naturalistes », voir P. KRAUS, *Jâbir Ibn Hayyân* II, p. 165, n. 7 ; VAJDA *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XVII, 1949, p. 117, n. 3 ; 156, n. 1. D'après les indications de l'auteur (*fol.* 37v°), ces « physiologues » sont nos Présocratiques ; il allègue deux de leurs théories dont il attribue la première à Anaxagore et laisse la seconde anonyme. Voici ce texte (transcrit en caractères arabes) :

فانه يجعل هذا الجسم موضوعا لا غاية له من غير ان يوضع ما ذلك الجسم من الاستقسات.
وقالوا ان تكون الاشياء من هواء الهيولاء يكون بضدين(!) فبعضه جعل الضدين التكاثف
والتخلخل فان الهواء اذا تخلخل كانت منه ريح ومن الريح سحاب ومن السحاب الماء ومن
الماء ارض ومن الارض الحجرة وفي هذا الموضع متصل بهذا المعنى يصف ارسطو بعض آراءهم
ثم يبرهن مناقضة آراءهم.

Cf. Aristote, *Métaph.* I, 3, 984, 8 : Ἀναξαγόρας δὲ ... ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχὰς et *Phys.* I, 4, 187 a : ἔοικε δὲ Ἀναξαγόρας ἄπειρα οὕτως οἰηθῆναι ... (la critique suit, 187b). ŠAHRASTĀNĪ, *Milal*, p. 257 rapporte la même théorie presque dans les mêmes termes, d'après Porphyre :

وحكى فرفوريوس عنه انه قال ان اصل الاشياء جسم واحد موضوع الكل لا نهايه له ولم
يبين ما ذلك الجسم اهو من العناصر ام خارج من ذلك.

La seconde théorie est celle d'Anaximène ; cf. Cl. BAEUMKER, *Das Problem der Materie*..., p. 16 et ZELLER, 1[4], p. 223 et suiv., surtout les textes cités dans les notes à la p. 225 ; le texte qui se recoupe mieux avec le passage du *Uns* est celui de SIMPLICIVS, *Phys.*, 32 a :

ἀραιούμενον μὲν τὸν ἀέρα πῦρ γίνεσθαί φησι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα ἔτι μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων.

Ce texte montre que dans les manuscrits de Juda b. Nissim (O est conforme à P) ou dans sa source la fin du premier membre de phrase et le début du second ont été omis par bourdon ; cf. *ibid.* 24, 26 (d'après Théophraste) et O. GILBERT, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig, 1907, p. 45, n. 1. — Il faut néanmoins remarquer qu'en résumant la doctrine qu'il donne pour celle d'Anaximène, Šahrastānī (*ibid.*, pp. 258-260) ne rapporte rien de semblable. — Ps. Balḫī, *Le livre de la Création et de l'Histoire*, éd. et tr. Cl. HUART, Paris, 1899 suiv., t. I, p. 138 (trad. p. 128), qui dit emprunter le renseignement au *De Placitis* de Plutarque (?) *(k. ma yarḍāh al-falāsifa min al-ārā' aṭ-ṭabī'iyya)*, les deux théories ne sont pas distinguées et le tout se trouve attribué à Archélaüs :

وحكى عن ارسلاوس انه يرى مبدأ العالم ما لا نهاية له وقد يعترض فيه التكاثف والتخلخل
فمنه ما يصير ماء ومنه ما يصير نارا.

Après avoir donné expression à des doctrines jurant si fort avec les conceptions religieuses courantes, Juda b. Nissim n'est pas médiocrement embarrassé pour assigner une place à la foi juive dans ce qu'on peut appeler sa théorie politico-astrologique.

Son *šayḫ*, nous l'avons vu, considère la supériorité actuelle des religions positives comme la victoire de l'ignorance, nous dirions de l'obscurantisme ; il recommande au sage de ne se conformer que par prudent calcul à la croyance du vulgaire, sans lui donner son adhésion intérieure ; il reconnaît tout au plus que la Loi est un échelon préparatoire aux vérités d'ordre supérieur (fol. 25-25v°).

Quand il se décide à parler de la loi juive, Juda b. Nissim s'enveloppe de plus de précautions encore que d'habitude et ne sait assez fortement insister sur l'absolue nécessité du secret (fol. 40-41).

Ce qui fait, selon lui, la supériorité de la religion israélite, c'est qu'elle est orientée sur le *ḫatm* universel (il n'oublie pas de redire que cette force ne doit pas être identifiée avec Dieu), tandis que les autres religions s'appuient sur des forces (partielles) qui régissent seulement une période *(dawla)* ou la nativité *(mawlid)* d'un seul individu.

Il allègue comme preuve le récit biblique des premiers chapitres de l'Exode d'où il ressortirait que ni Jethron, ni Pharaon, ni les magiciens de celui-ci ne connaissaient la force en question que Moïse fut seul à comprendre (fol. 41-42) (1). Et c'est sans doute à cette adaptation à la détermination astrale universelle que tient un fait que Juda b. Nissim souligne sans autrement le commenter : les sages ont modifié les prières d'époque en époque en conformité avec l'astre dominant alors que dans le judaïsme il ne se passa rien de pareil (fol. 40-41).

Georges VAJDA.

(à suivre)

= *De Placitis*, éd. BERNARDAKIS I, 876 D : Ἀρχέλαος ... ἀέρα ἄπειρον καὶ τὴν περὶ αὐτὸν πυκνότητα καὶ μάνωσιν. τούτων δὲ τὸ μὲν εἶναι πῦρ τὸ δ' ὕδωρ.

L'horizon du philosophe naturaliste, borné au mouvement du ciel est celui des *dahriyya* dont Ibn RUŠD, par exemple, énnoce en ces termes un des principes fondamentaux (*Tahâfot at-Tahâfot*, p. 416) : « Quant aux *dahriyya*, c'est la sensation qu'ils prennent pour critère. En effet, pour eux, le mouvement et l'enchaînement des causes s'arrêtent au corps du Ciel ; ce qui, ainsi pensent-ils, est une limite pour la sensation, 'est aussi pour la raison ».

(1) Cf. aussi fol. 32v° : Balaam, bien qu'il fût un des « sages des Gentils », fut tancé par son ânesse, faute d'avoir compris que le chef d'Israël s'appuyait sur le *ḫatm* divin. — L'idolâtrie, reprochée à Israël par les prophètes, n'est, très logiquement, que le fait de se détourner du *ḫatm* souverain vers les forces astrales subordonnées (fol. 41v°-42). Considérant de haut les religions révélées, Juda b. Nissim ne perd pas son temps à polémiquer contre celles issues du judaïsme. Dans un bref passage (fol. 41v°), il note la dépendance du christianisme par rapport au judaïsme et de l'Islam par rapport aux deux. Il faut observer que ces deux religions dérivées n'ont pas conservé l'institution des sacrifices telle que la connaissait le judaïsme où elle occupait une place importante, car, dit-il, « notre religion comprend une voie philosophique et une voie législative *(nāmūsī)* pour la conduite des hommes ».

LE COSTUME DANS QUELQUES TRIBUS DE LANTI-ATLAS

Tout en menant une enquête méthodique sur l'habitation chez les Berbères sédentaires de l'Anti-Atlas occidental [1], nous avons recueilli quelques notes sur le costume. Ce sont ces notes que nous présentons aujourd'hui. Elles ne prétendent pas, bien entendu, épuiser l'étude du costume chez ces populations. Elles ne touchent d'ailleurs que quelques tribus, les mêmes qui ont fait l'objet de nos observations sur l'habitat : Ammeln, Ighchen et Igounan (Annexe des Affaires Indigènes de Tafraout). Nous avons pensé que, même très incomplètes, elles pouvaient apporter des matériaux utiles pour une synthèse ultérieure. Il faut en effet se hâter de relever ces faits ethnographiques qui échapperont bientôt de façon irrévocable à l'observateur. Les vieux usages disparaissent très vite dans le Maroc unifié et centralisé d'aujourd'hui. Certains des objets que nous décrivons plus loin ont dû être exhumés d'une poussière qui n'est pas seulement celle, toute métaphorique, de l'oubli.

Nous passerons en revue successivement le costume masculin et féminin des Musulmans, puis celui des Juifs et nous terminerons par quelques remarques sur l'évolution. Un glossaire réunit tous les termes que nous aurons cités.

Les photos qui illustrent cet article remédieront, je l'espère, à l'insuffisance, en une telle matière, de toute description.

(1) André ADAM, *La Maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas. Contribution à l'étude de l'habitation chez les Berbères sédentaires du groupe chleuh*, « Hespéris », 1950, 3e-4e trimestres, et « Collection Hespéris », t. XIII, Paris, 1951.

I. — LE COSTUME DES MUSULMANS (1)

Il n'a pas toujours été ce qu'il est aujourd'hui. Nous verrons dans quel sens il a évolué, depuis la pacification du pays. Mais une grande transformation s'était déjà produite auparavant : l'abandon, surtout par les femmes, de la laine et son remplacement par la toile de coton.

Un tel changement ne peut être un simple effet de la mode. Il a évidemment des causes économiques, peut-être même politiques. Est-il possible de les identifier ?

Sur le costume à la fin du XIX[e] siècle, nous avons le témoignage de Charles de Foucauld. Non pas sur les tribus qui nous occupent, et qu'il n'a pas traversées, mais sur d'autres tribus du Sous. Nous y voyons le vieux costume de laine céder peu à peu la place à des cotonnades d'importation, et surtout au *ḫent* ou cotonnade indigo. « Leur vêtement, dit Foucauld à propos des femmes de Tisint, est le même que dans le reste du Maroc, une pièce d'étoffe unique attachée sur les épaules et retenue à la ceinture ; le tissu, au lieu d'en être comme auparavant de cotonnade blanche ou de laine, est de khent. » (2)

D'où vient cette cotonnade ? « Le khent, appelé en France *guinée*, est une étoffe de coton indigo. La plupart de celui dont on se sert au Maroc est fabriqué en Angleterre et vient par Mogador. C'est la contrefaçon d'une étoffe de même teinte, mais beaucoup meilleure, qui se confectionne au Soudan. Cette dernière, aussi solide comme tissu et comme couleur que l'autre l'est peu, a une valeur plus grande : l'élévation de son prix en fait un objet de luxe réservé à quelques chikhs et marabouts. Une kechchaba [sorte de chemise] d'étoffe du Soudan se paie environ 60 francs ; en khent ordinaire, elle en coûte 5 ou 6. » (3)

Bien que Foucauld n'en dise pas davantage, il est aisé, semble-t-il, de reconstituer l'évolution. Ces oasis du Bani : Tisint, Tatta, Aqqa, étaient les ports septentrionaux du Sahara, les points d'arrivée des caravanes

(1) On ne peut étudier aujourd'hui le costume des Marocains sans se reporter au magnifique ouvrage de Jean BESANCENOT, *Costumes et types du Maroc*, Paris, 1942, illustré de 60 gouaches. Ce n'est pas seulement l'œuvre d'un artiste de grand talent mais aussi — ce qui se sait moins — d'un ethnographe averti. Je suis heureux de profiter de l'occasion qui m'est offerte de rendre hommage à son double mérite.

Jean Besancenot m'a très aimablement ouvert ses archives photographiques et m'a autorisé à reproduire quelques-uns de ses documents. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de ma reconnaissance.

(2) *Reconnaissance au Maroc, 1883-1884*, Paris, 1888, nouveau tirage 1934, p. 123.

(3) *Ibid*, p. 122, n. 1.

du Soudan et des produits de l'Afrique Noire (1). Les cotonnades fabriquées au Soudan devaient naturellement rencontrer un grand succès chez les habitants de ces oasis : c'est beaucoup plus agréable à porter que la laine, surtout sous un climat aussi chaud. Un certain snobisme a pu s'en mêler chez les sédentaires : c'était le costume des grands nomades, leurs protecteurs, qui représentaient pour eux une sorte d'aristocratie, la classe sociale la plus élevée. Foucauld indique l'engouement pour le *ḫent* dans une tribu arabe de la vallée du Sous, les Oulad Dris, qui étaient en rapports avec Tatta, Tisint et Aqqa, et avaient des alliances avec les Aït Jellal et les Ida ou Blal : « Le khent passe pour le plus élégant. » (2)

Ce tissu, coûteux, n'était accessible qu'à une minorité de gens riches. De plus, dans la seconde moitié du XIXe siècle, le commerce saharien se détourne de ces oasis. Foucauld attribue le fait à la fondation de Tindouf (3) — il faudrait dire : la reconstruction (4) — en 1852 : les caravanes s'arrêtent à Tindouf et de là les marchandises vont directement à Mogador, « par le Sahel et le Chtouka. »

C'est alors qu'interviennent les négociants israélites de Mogador. En importateurs avisés, très au courant des goûts de la population, et sans cesse à l'affût de nouveaux marchés, ils introduisent dans le Sous ces cotonnades européennes que les usines d'Angleterre fabriquent à un prix de revient dix fois plus bas que les ateliers du Soudan. Ils n'ont garde de contrarier les goûts de la clientèle et, puisque les « élégantes » du Sous aiment le *ḫent*, les fabriques du Lancashire tisseront pour elles du *ḫent*. Et les pauvresses auront la satisfaction d'arborer ce tissu jusqu'ici réservé aux riches (5).

Jusqu'où s'étendait l'usage du *ḫent* ? Foucauld le signale chez les Mezguita (haute vallée du Dra) : « Les femmes riches sont vêtues de khent, les

(1) *Ibid*, p. 126.
(2) *Ibid*, p. 194.
(3) *Ibid*, p. 126.
(4) Cf. Frédéric DE LA CHAPELLE, *Esquisse d'une histoire du Sahara occidental*, « Hespéris », t. XI, 1930, fasc. I-II, p. 91, n. 3.
(5) Les Israélites de Mogador ne se sont pas contentés d'importer des cotonnades anglaises. Ils ont fondé des maisons de commerce en Angleterre même. Vers 1870, de gros marchands du Sud marocain, les Afriat, sont allés s'installer à Manchester et à Londres et y ont créé la firme « Aaron Afriat and Co », qui a été pendant plus de soixante ans la plus grande maison exportatrice de toiles blanches et bleues sur le Maroc. Leur activité commerciale a joué un rôle prépondérant dans la diffusion des cotonnades parmi les populations du Sous.
Je dois ce renseignement à l'obligeance de M. Corcos, d'Agadir, à qui j'adresse l'expression de mes remerciements.

pauvres de laine blanche ou brune » (1). En direction de l'Est, il n'en trouve plus à partir du Todra (2). Vers le Nord, il l'a rencontré, dans la vallée du Sous, non seulement chez les Oulad Dris, déjà cités, mais chez les « Ksima, Imseggin, Houara, Oulad Iaḥia, Aït Iggas, Menâba, ainsi que chez les Indaouzal » (3). Il n'en faudrait pas conclure, cependant, que tout le pays compris entre le Sahara et la vallée du Sous, c'est-à-dire l'Anti-Atlas, avait été conquis par le *ḥent*. Car Foucauld, venant de Tissint, constate qu'on ne porte plus que de la laine à partir de Tizgi Ida ou Baloul, dans les Issafen (Bureau d'Igherm), et qu'il en est de même chez les Iberqaqen et les Ilalen (4). Il semble donc que le port du *ḥent* dans la vallée du Sous fût dû à la présence de tribus arabes ou arabisées qui étaient en relations étroites avec les Arabes du Bani et du Sahara, et que les Berbères de la montagne en étaient restés à l'usage des vêtements de laine.

C'est ce que confirme notre propre enquête dans les tribus de l'Annexe de Tafraout. Tous les anciens nous ont déclaré qu'au début du siècle les cotonnades étaient inconnues dans le pays et qu'on n'y portait que de la laine. C'est l'installation des Français en Chaouïa, puis l'établissement du Protectorat, qui, en provoquant des importations massives de cotonnades au Maroc et en amplifiant l'émigration commerçante chez les Ammeln, amenèrent peu à peu les habitants de l'Anti-Atlas à renoncer au traditionnel vêtement de laine.

On sait en effet que l'émigration, qui commence à peu près avec le siècle, s'est considérablement développée à partir du débarquement français à Casablanca en 1907 (5). Les émigrés, rentrant au pays natal, rapportaient des cotonnades d'importation européenne qui coûtaient bien moins cher que les lainages tissés sur place. Pour ceux qui ne tissaient pas eux-mêmes, un *afaggu* (vêtement de laine) coûtait en 1914 douze douros hassanis, tandis que le *lizār* de coton ne coûtait que trois francs hassanis (6). Comme les cotonnades se révélaient en outre plus agréables à porter, elles eurent tôt fait de supplanter la laine.

(1) *Reconnaissance au Maroc*, p. 216.
(2) *Ibid*, p. 223.
(3) *Ibid*, p. 194.
(4) *Ibid*, p. 174.
(5) Cf. A. ADAM, *op. laud.*
(6) Renseignements oraux recueillis à Taghjicht par le Capitaine Moureau, qui voudra bien trouver ici l'expression de mes remerciements.

Les femmes de la montagne auraient pu se contenter de cotonnades blanches. Certaines d'ailleurs l'ont fait, comme nous le verrons plus loin. Pourquoi le plus grand nombre, notamment chez les Ammeln, ont-elles adopté, à leur tour, le *ḫent* ? Attrait de la couleur ? Peut-être, mais la mode a joué, là aussi, dans le même sens que d'autres influences d'un ordre plus élevé. Je crois qu'il faut évoquer, même à propos de « chiffons », un vaste phénomène qui a joué un rôle considérable dans l'histoire du Maroc : l'influence du Sud. C'est du Sud, et souvent même du Sahara, que sont venues presque toutes les dynasties marocaines ; c'est du Sud que sont partis les grands mouvements religieux ; c'est le Sud qui apparaît, tout au long de l'histoire marocaine, comme le grand réservoir d'énergie et la source de tous les renouvellements. Ce n'est pas le lieu de rechercher les causes, qui sont d'ailleurs multiples et d'ordre très divers. A une échelle plus réduite, le Sous a toujours subi l'influence du Sud. Nous l'avons signalée dans le domaine de l'habitation, où l'architecture de pisé s'est implantée dans les tribus qui construisaient traditionnellement en pierre (1). Les Ammeln sont depuis longtemps en rapports avec les oasis du Bani, Icht, Aqqa, Foum-el-Hassan. Depuis qu'ils émigrent et gagnent de l'argent dans « le Gharb », ils achètent en *rahn* (antichrèse) palmiers et terrains dans ces zones irriguées, plus riches que leurs montagnes caillouteuses et sèches (2). Certains vont encore plus loin et possèdent des champs dans les *maεder*, zones d'inondation du Dra. Ces relations suffisent à expliquer l'imitation des modes vestimentaires entre la montagne et le Sahara. Mais elles n'expliquent pas le sens de cette imitation. Pourquoi est-ce le Nord qui a copié le Sud et non l'inverse ? C'est celui-ci, évidemment, qui détenait le prestige. Prestige, non certes des *ḥrāṭen*, toujours un peu méprisés des Berbères blancs, mais des grands nomades arabes ou arabo-berbères, maîtres du Sahara et protecteurs des oasis. L'espèce de snobisme que signalait Foucauld chez les Oulad Dris et autres tribus de la vallée du Sous a été partagé peu à peu par les tribus berbères de la montagne.

Nous nous sommes demandé si, pour le secteur de l'Anti-Atlas qui nous intéresse, il ne fallait pas tenir compte d'une influence locale particulière. On sait que l'un des fils de Ma-el-'Aïnin, Merebbi Rebbo, s'était installé,

(1) *Op. laud.*

(2) Le mouvement prit, pendant la dernière guerre, une telle ampleur qu'il fallut protéger les *ḥrāṭen* qui, sans cela, se seraient vu déposséder par les épiciers soussis de Casablanca et de Tanger, enrichis par le « marché noir ».

après la défaite de son frère El-Hiba à Sidi-Bou-'Othman en 1912, dans le massif du Kerdous, entre Anzi et Tafraout, d'où il exerçait une sorte de suzeraineté sur les tribus dissidentes de l'Anti-Atlas occidental. Celles-ci versaient en effet l'impôt (le tiers de l''achour) au « Makhzen du Kerdous » (1) Il n'est pas interdit de supposer que la mode des « dames du Palais » (originaires, ne l'oublions pas, de la Seguiet-el-Hamra) faisait la loi parmi les élégantes de la région. Mais nos enquêtes en tribu n'ont révélé aucune trace d'une telle influence.

La substitution du coton à la laine dans le costume de nos tribus peut donc se résumer ainsi. Dès l'époque de Foucauld, des cotonnades importées par Mogador s'étaient répandues dans les oasis de la bordure saharienne occidentale et permettaient d'imiter à bon compte le *ḫent* coûteux, jusqu'alors importé du Soudan. Mais les tribus de l'Anti-Atlas ne connaissaient encore à cette époque que la laine. L'installation des Français au Maroc et le développement consécutif de l'émigration commerçante y introduisirent les cotonnades. Comme leurs sœurs des oasis, les femmes de la montagne adoptèrent le *ḫent*, qui bénéficiait du prestige des grands nomades sahariens (2).

***

Autrefois les vêtements de laine étaient tissés dans le pays. Mais il n'y avait guère d'artisans. C'était une industrie familiale. Dans chaque famille les femmes tissaient, sur le métier vertical *(aseḍḍa)*, dont on retrouve parfois les montants de bois *(ifeggigen)* abandonnés dans un coin de la maison, avec le peigne en fer *(tazekka)*.

Les hommes portaient une chemise de laine *(aqeššab*, pl. *iqešbān)* (3), sorte de sac ouvert par le bas et percé de trois trous, un à la partie supérieure, pour la tête, les deux autres de chaque côté, pour les bras. Le caleçon, également en laine, s'arrêtait au dessus du genou. Les Ammeln l'appelaient

(1) Cf. A. Adam, *op. laud.*

(2) Il faut rappeler que l'indigotier était cultivé jadis, au temps des Sa'adiens, sur les bords de l'oued Sous. Il en a disparu aujourd'hui, de même que la canne à sucre. Comme on ne tire de cette plante qu'une matière colorante, l'indigo, on peut en déduire que le port de vêtements de cette couleur n'est pas une nouveauté dans le Sud du Maroc. Mais c'est évidemment l'importation de cotonnades industrielles à bon marché qui en a permis la grande diffusion, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe.

(3) Cf. Louis Brunot, *Noms de vêtements masculins à Rabat*, in « Mélanges René Basset », Paris, 1923, t. I, p. 126 ; et E. Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris, 1920, p. 129.

Cliché de l'auteur.

Fig. 1. — Homme des Igounan revêtu de l'*afaggu* et ayant aux pieds les *idukān*.

Cliché de l'auteur.

Fig. 2. — Homme des Igbelien portant *tsamir* et *asellham*.

esserwāl (1), les Ighchen *ettebbān* (2). On ne le portait qu'en hiver, par temps froid.

La pièce principale du vêtement était l'*afaggu*, pl. *ifugga* (3), pièce de laine rectangulaire, large d'un mètre et longue de cinq mètres environ. Il se drapait comme une toge, sans le secours d'aucune attache, et enveloppait la tête. L'extrémité, qui tombait de l'épaule sur le devant, était seulement retenue par la courroie de la sacoche, indispensable puisque le costume ne comportait aucune poche. Cette sacoche, en cuir, analogue à la *škāṛa* arabe, s'appelait *ajjbir* ou *aqʷrāb*, pl. *iqerbān* (4). Chacune des extrémités de l'*afaggu* est ornée de pompons *(iẓakkʷn)*.

On portait également autrefois, quand il faisait froid, le manteau dit *aḥnīf*, pl. *iḥenfān* (5), sorte de burnous de laine noire orné d'un large disque rouge au bas du dos et de franges sur le bord inférieur. Les bords antérieurs étaient munis d'une bordure de cuir avec deux lanières qui, nouées derrière le dos, retenaient les pans en arrière et libéraient les bras pour le travail. Ce vêtement n'était pas fabriqué dans le pays mais chez les Aït Waouzguit du Siroua. Comment a-t-il été adopté par les Ammeln et leurs voisins ? Il est possible que le fait soit dû à la présence de nombreux Aït Waouzguit parmi les fidèles de la zaouïa de Timguilcht, qui utilisait des contingents de cette tribu dans les luttes qu'elle soutint contre le Tamanarti (6). Mais l'*aḥnīf* s'était répandu dans presque tout le Sous et cette influence locale ne peut avoir été décisive.

L'*aḥnīf* a aujourd'hui disparu. Il a commencé d'être supplanté, au début du siècle, par l'*aselhām* (pl. *iselhāmen*) (7), cape de laine grise ou brune pourvue d'un capuchon (*aqelmum*, pl. *iqelmam*) (8). L'*aselhām* est encore très usité aujourd'hui. Ceux même qui portent la jellaba mettent souvent un *aselhām* par dessus quand il fait froid. Dans les tribus pauvres, comme les Ighchen et les Aït Wafqa, il reste le manteau d'hiver le plus courant.

Le même manteau s'appelle *aḥidus*, pl. *iḥwidas* (9) quand il est confectionné en laine mêlée de poil de chameau ou de chèvre. Cette cape, très

(1) Cf. L. BRUNOT, *op. laud*, pp. 107-108.
(2) *tetban*, *ap.* LAOUST, p. 130.
(3) LAOUST, p. 129.
(4) LAOUST, p. 127.
(5) LAOUST, p. 130 ; BRUNOT, p. 103.
(6) Cf. ADAM, *op. laud.*
(7) LAOUST, p. 130 ; BRUNOT, p. 109.
(8) *agelmus*, *ap.* LAOUST, p. 130.
(9) BRUNOT, p. 103 ; *aḥiḷus*, *ap.* LAOUST, p. 130.

lourde et très solide (on se la transmet de père en fils), est surtout portée par les hommes de la petite tribu maraboutique des Aït ʿAbdallah ou Saʿid, la plus méridionale de l'Annexe de Tafraout, où l'élevage du chameau est important.

Autrefois, la plupart des hommes allaient tête nue. Depuis une cinquantaine d'années, le port de la *rezza* s'est répandu. Ce fut d'abord une étroite bande de laine enroulée autour de la tête et laissant le sommet du crâne à découvert. Le nom le plus courant est *abakeššu*. Les Ighchen disent *taraṣiyt*. Le mot arabe est employé sous la forme *errezza* (1). Le chapeau à larges bords, en paille ou fibre tressée, n'est pas usité dans le pays.

Aux pieds, on mettait des sandales très simples (*turẓiyt*, pl. *turẓiyin*) (2), composées d'une semelle de cuir *(zrayfa)* attachée au pied par un cordon (*ifili*, pl. *ifalān*) de laine *(taḍuṭṭ)* ou un lacet de cuir (*tasammut*, pl. *tisumma*) (3). Beaucoup, surtout les pauvres, ne portent encore que cela. Depuis longtemps est en usage une savate de cuir (*aduku*, pl. *idukān*) (4), à semelle *(timsilt*, (5) *lgamus)* débordante, à bout large presque carré, et dont le quartier, qui se porte en général rabattu, est surmonté d'une languette (*awerz*, pl. *iurzān*) qui permet de le relever et d'y enfoncer le talon quand on entreprend une marche difficile (6).

Bien entendu, l'usage des chaussettes était inconnu. Mais il existait — il existe encore — des sortes de demi-chaussons en laine qui étendent une semelle sous le pied et n'enveloppent que le talon. Ils sont retenus par une bride sur le coup-de-pied et par deux petites brides autour des orteils. On les appelle aussi *iurzān* (Yssi).

Signalons encore quelques objets qui, bien qu'ils ne fassent pas partie du costume proprement dit, complètent la silhouette de l'homme. Les enfants — certains adultes aussi — portent au cou une amulette, petit sachet en argent ou en cuir contenant par exemple un verset du Coran (*lḥărz*, pl. *lăḥrūz*). Il y avait aussi des colliers contre le mauvais œil *(tazellumt)*.

(1) BRUNOT, p. 105 ; *ṛṛezt*, *ap.* LAOUST, p. 130.
(2) LAOUST, p. 131.
(3) *tasămt*, pl. *tasamin*, *ap.* LAOUST, p. 131.
(4) LAOUST, p. 131, n. 2.
(5) *tamsilt*, *ap.* LAOUST, p. 131.
(6) On trouvera le dessin de plusieurs chaussures berbères dans BESANCENOT, planche E, avec commentaire p. 58.

Jadis, quand l'insécurité était la règle, l'homme se déplaçait rarement sans ses armes, du moins hors des limites de sa *taqbīlt* ou même parfois de son village. Il portait un poignard *(lk^{w}mmiyit)* (1) recourbé, au fourreau ouvragé. Beaucoup le portent encore : c'est un des attributs de l'élégance virile. On l'achetait jadis chez les Ida ou Semlal.

L'arme principal était le fusil (*lemk^{w}ḥelt*, pl. *lemk^{w}āḥel*), surtout le vieux fusil à pierre *(bušfer)*. Les Ammeln et leurs voisins n'en fabriquaient pas. C'était la spécialité des gens du village de Tizi-Imachioun chez les Aït ʿArous des Ida ou Semlal, dont le produit s'appelait *aṛuhal*. Plus prisés étaient les fusils à pierre d'origine européenne, dits *tasedda* et *abūri*, surtout le premier (2). Encore plus recherché devait être le fusil à percussion, dit *ṣāṣbo* (du français « chassepot »).

Le fusil à pierre se composait d'une crosse en bois faisant corps avec le berceau (*lurayt* ; *tanaka*, pl. *tinakwin*), et parfois incrustée d'os ; du canon (*tag^{w}mamt*, pl. *tig^{w}mamin*), fixé au berceau par des bagues (*tazelġa*, pl. *tizelġiwin*) de cuivre ou d'argent ; de la batterie *(ezznad)* ; de la détente (*tazarut-lqers*, pl. *tisūra*, ou simplement *tasarut*). Le canon était pourvu d'un guidon *(tizit)*. La pierre à fusil *(timišša)* était retenue par des dents *(bu-imiš)*. L'étincelle était produite par le choc de la pierre sur une languette de fer *(tamadirt)* et enflammait la poudre *(lbarūd)* déposée dans le bassinet *(leḥnadeqt)*.

L'équipement du tireur était complété par un étui en cuir (*ask^{w}mes*, pl. *isk^{w}mas*) contenant les balles de plomb, et par un récipient à poudre consistant en une corne (*isk*, pl. *askiun*) de mouflon (*udad*, pl. *udāden*), cerclée de cuivre ou d'argent (3).

L'introduction des tissus de coton a entraîné pour les hommes l'abandon du linge de corps en laine. L'*aqeššab* subsiste, mais en coton, et sa forme a un peu changé : le col est du genre « à la russe », prolongé par une fente sur l'épaule droite qui ferme sur le côté par deux cordonnets ou par un bouton. L'*esserwāl*, de coton aussi, est maintenant identique à celui des citadins et, plus long que l'ancien caleçon de laine, descend à mi-mollet.

(1) LAOUST, p. 127.

(2) Cf. E. DESTAING, *Etude sur la tachelḥit du Soûs. Vocabulaire français-berbère*, Paris, 1938, p. 137, « fusil ».

(3) Cf. la nomenclature du fusil et des accessoires chez les Goundafa, *ap.* Edmond DOUTTÉ, *En tribu*, Paris, 1914, pp. 98-99.

Le mot *aqeššab* est réservé à la chemise sans manches. Il existe aussi une longue chemise à manches larges appelée *tšamir*, pl. *tšamirāt* (1). C'est plutôt une sorte de blouse, qui sert de vêtement d'intérieur et sur laquelle on revêt pour sortir l'*aselhām*. C'est la tenue ordinaire de la plupart des hommes.

L'*errezza* ou *abakeššu*, maintenant en coton, n'a pas changé de forme.

L'*afaggu* et l'*aḫnīf* ont disparu de l'usage courant. Cependant certains hommes le portent encore pour la prière solennelle du Vendredi et des fêtes canoniques. Il ne subsiste plus, comme manteau de laine, que l'*aselhām* et, dans quelques tribus, comme les Aït ʿAbdallah ou Saʿid, l'*aḫidus*.

***

Le costume féminin a subi une transformation beaucoup plus profonde, du fait de la substitution du coton à la laine, que celui des hommes.

Autrefois, les femmes portaient l'*afaggu* de laine, qui n'avait que le nom de commun avec le vêtement masculin. Dans certaines tribus, comme les Aït Wafqa, on l'appelait *tafaggut* pour le distinguer de celui-ci, et parce que la pièce de tissu était moins longue. Il y avait également une variété plus élégante et plus recherchée, la *taḥaikt*, qui ne différait de l'*afaggu* que par la matière : c'était un tissu de laine rayé de bandes de coton blanc.

L'*afaggu* comprenait deux parties séparées : l'*afaggu* proprement dit, appelé quelquefois *tafaggut*, rectangle de laine sans couture bordé de franges, et drapé autour du corps. La partie couvrant le dos était attachée, sur le devant des épaules, à la partie antérieure par deux agrafes. Les deux extrémités formant jupe se rejoignaient sur le devant et tenaient, serrées l'une sur l'autre, sans ceinture ; — et le voile (*addal*, pl. *addalen*), dont le bord replié couvrait la tête et qui pendait dans le dos et sur les épaules. Il était bordé de broderies multicolores et chaque angle orné d'un pompon (*tauškint*, pl. *tiuškinin*).

Sous l'*afaggu*, la femme portait quelquefois une chemise de laine (*eššayl*, pl. *eššwayāt*).

Les chaussures, bien que portant le même nom que celles des hommes, sont très différentes. Chez les Ighchen, c'étaient des sortes de bottillons, surtout remarquables par le quartier (*ašbab*), très montant et orné de broderies blanches. Sur le devant, l'ouverture s'abaisse en pointe sur le

(1) Laoust, p. 127 ; Brunot, p. 101.

Cliché de l'auteur.

Fig. 3. — Femme des Ighchen portant la *tafaggut*.

Cliché de l'auteur.

FIG. 4. — *Idukān* d'une femme des Ighchen ; se portaient autrefois avec l'*a/aggu*.

Cliché de l'auteur.

coup de pied, où deux languettes se rejoignant permettent de serrer avec un lacet de cuir. Ce sont vraiment des bottes de montagnardes, adaptées aux rudes sentiers caillouteux.

Chez les Ammeln, les *idukān* de femme ont la même forme que ceux des hommes. Mais le dessus est en cuir rouge entièrement recouvert d'une broderie multicolore en fils de soie *(ezzwaq)*. Le dessin consiste en une rosace entourée d'un liseré blanc et divisée en secteurs de couleurs différentes : noir, violet, vert, jaune, etc. Le quartier est en cuir vert, bordé de rouge.

L'*afaggu* se porte encore en Ammeln en deux circonstances : la mariée le revêt pour aller de sa maison à celle de son mari ; la veuve le porte en signe de deuil pendant la durée de la retraite légale.

Les vêtements féminins de coton sont de trois sortes : cotonnades indigo *(ḫent)*, cotonnade noire et cotonnade blanche, car toutes les femmes n'ont pas adopté le *ḫent*.

Chez les Ammeln, où l'usage du *ḫent* est presque universel, les femmes portent l'*amelḥaf* ou *tamelḥaft* (1). Il est curieux de noter que le mot, d'origine arabe, est réservé au haïk de *ḫent*, alors qu'il s'applique étymologiquement au « drapé » et non à la couleur ni à la matière du tissu. Le fait prouve bien que les femmes de la montagne ont emprunté le drapé aux Sahariennes en même temps que le tissu de coton indigo, puisque, comme nous allons le voir, le drapé de l'*amelḥaf* est différent de celui de l'*afaggu*. Un second fait vient à l'appui du premier. Les femmes des Aït Wafqa qui ont adopté le *ḫent* le portent, comme l'*afaggu*, en deux parties séparées : le voile, qu'elles continuent d'appeler *addal*, et la pièce de corps, qu'elles nomment *tamelḥaft* mais qu'elles drapent comme l'*afaggu*.

Curieuse histoire que celle de ce drapé qui fut le costume des dames de Fès et de Marrakech aux XVIe et XVIIe siècles (2) et qui habille aujourd'hui les frustes femmes du Sahara et du Sous el-Aqsa. Les épouses des Aït Ousa émigrés qui peuplent le « bidonville » du douar Doum, à Rabat, et qui sont demeurées fidèles, par pauvreté plus que par attachement, au costume de leur pays, ne se doutent pas qu'elles ramènent dans les villes impériales une mode qui y fit fureur trois siècles plus tôt. Comme elles souhaiteraient,

(1) LAOUST, p. 132.
(2) Cf. Diego de Torres et Marmol, cités par LAOUST, p. 133.

au contraire, pouvoir jeter cette défroque campagnarde qui fait la risée des bourgeois pour revêtir la jellaba des citadines modernes !

L'*amelḥaf* est fait d'une pièce de cotonnade de cinq à six mètres de long et d'un mètre à un mètre cinquante de large. Il s'enroule d'abord autour du buste, sous les bras, l'avant et l'arrière étant reliés sur chaque épaule par une agrafe, puis plusieurs fois autour de la ceinture pour former la jupe, et remonte par derrière pour constituer le voile qui couvre la tête et dont l'extrémité est prise dans la ceinture (1).

Il y a plusieurs espèces de ceintures. La plus ancienne est la ceinture de laine *(tismert)* (2), souvent de couleur rouge, qui est simplement nouée sur le côté. La ceinture de cuir (*tiggest* ou *taggust*, pl. *tagsiwin*) est fermée par une boucle de métal *(lebzim)*. On rencontre souvent des femmes portant sur l'*amelḥaf* un large ceinturon militaire *(lemḍemmet)*. Ce n'est pas une exception. Il s'agit bien d'une mode, assez répandue pour que les boutiquiers du souq de Tafraout commandent à leurs fournisseurs des ceintures de dame qui sont la réplique exacte du ceinturon réglementaire de l'armée française. Cette mode remonte bien entendu à la pacification du pays (1934). Les hommes nous en ont donné une explication romanesque : les soldats de la colonne qui occupa le pays, tirailleurs, spahis et goumiers, laissaient parfois leur ceinturon en souvenir aux belles dont ils avaient conquis les faveurs, et ces magnifiques ceintures de cuir, larges et solides, firent l'envie de celles qui avaient eu plus de vertu ou moins de liberté. Je ne garantis pas l'anecdote, mais ce ne serait pas la première fois, dans l'histoire de la mode, que les honnêtes femmes adoptent une mode lancée par celles qui ne le sont pas, après avoir commencé par la réprouver hautement...

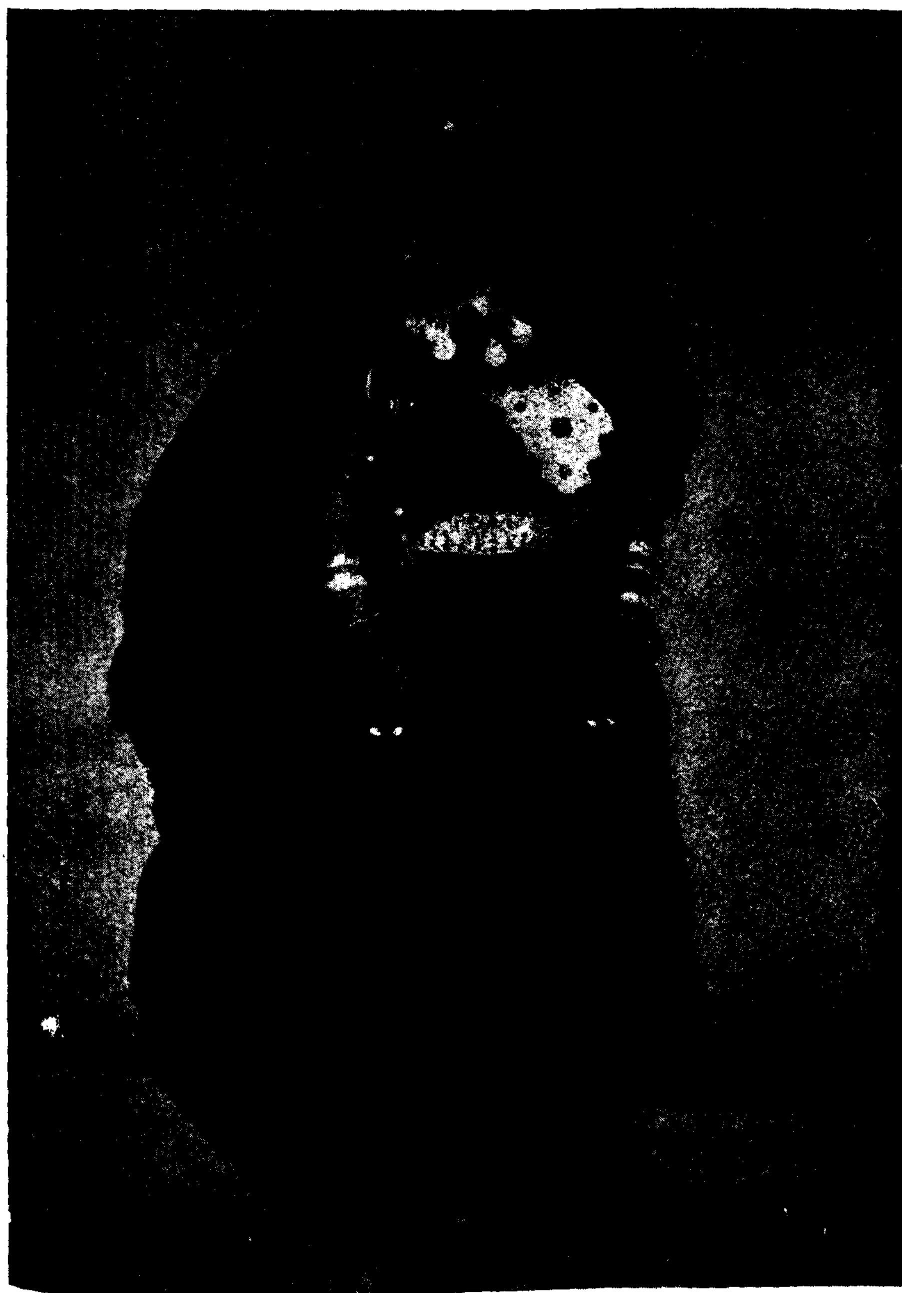
Outre le *ḫent*, les femmes des Ammeln portent aussi un *amelḥaf* de coton noir bordé de rouge, dit *amelḥaf-n-tūbīt*. Le tissu en est plus fin, plus agréable à porter que le *ḫent*, mais moins solide. Le drapé est le même.

Les femmes des Aït Yssi (Igounan) n'ont pas adopté, sauf exception, le *ḫent*. Elles portent une robe de coton blanc, qu'elles drapent exactement comme l'*amelḥaf*, mais qu'elles nomment *lizār* (3). La pièce est bordée de broderies de laine multicolores *(iguna)*.

(1) V. différents types de drapés berbères dans BESANCENOT, planche B, et commentaire p. 55. La femme des Ammeln, drapée dans l'*amelḥaf* de *ḫent*, fait l'objet d'une très belle gouache, pl. 45 et commentaire p. 37.

(2) *tasemert*, *ap.* LAOUST, p. 132.

(3) LAOUST, pp. 132-133.



Cliché de l'auteur.

FIG. 6. — Femme des Ammeln revêtue de l'*amelḥaf* de *ḥent*. Diadème à douros et pendeloques ; double collier à douros et boules d'ambre ; *tiẓerẓay* reliés par un cordonnet ; ceinture brodée ; bracelets d'argent ; bagues ; *idukān* brodés.

3

4

7

8

Clichés Jean Besancenot.

Fig. 7. — Analyse du drapé de l'*amelḥaf* chez les Ammeln.

1

2

5

6

9

10

Cliché de l'auteur.

Fig. 8. — Femme des Ammeln ayant revêtu l'*amel-ḥaf* de *ḥent* par dessus le *lqeftān*.

Les bijoux tiennent, comme on le sait, une grande place dans l'élégance de la femme berbère et de la Marocaine en général. Ce n'est pas seulement d'ailleurs une coquetterie, mais un placement. Les gens qui ont de l'argent liquide achètent des bijoux comme l'Européen se constitue un portefeuille en banque. Ils y recourent encore plus volontiers aujourd'hui, pour se prémunir contre les dévaluations de la monnaie.

Les femmes des Ammeln sont réputées pour l'abondance et la richesse de leurs bijoux. Cela tient sans aucun doute à la réussite commerciale de leurs époux. Elles ne les mettent pas seulement les jours de fête et le passant est surpris, rencontrant une femme qui laboure ou qui ramasse de l'herbe, de la voir couverte de joyaux. Si elle les porte tous sur elle, c'est pour plus de sûreté et de peur qu'on ne les lui vole à la maison pendant son absence.

Il n'y a pas de bijoutiers musulmans en Ammeln, seulement quelques bijoutiers juifs au petit mellah de Tahala. Autrefois les bijoux se commandaient surtout chez les Ida ou Semlal, artisans réputés (1).

Les bijoux traditionnels sont en argent. C'est d'abord la *tiẓerẓiyt* (pl. *tiẓerẓay*), agrafe pectorale qui retient l'*amelḥaf* sur chaque épaule. A l'aiguille *(elmoḫṭaf)* qui transperce les deux pans du *ḫent*, est suspendue une immense plaque d'argent triangulaire, la pointe en bas, gravée et ornée de cabochons multicolores. Les pointes des deux *tiẓerẓay*, qui se terminent par un anneau, sont souvent reliées soit par des cordonnets de soie *(ifalān)*, soit par une chaînette d'argent portant de petits carrés ornés de pierres multicolores (2).

Le front est ceint d'un diadème *(tašeddatt, lemšbūḥ)*, soit en ruban *(tadġart)* orné de perles rouges (*azella*, pl. *izellayn*) (3) (Ammeln), soit en cuir, orné de petites pièces d'argent (*tag*ʷ*rišt*, pl. *tig*ʷ*rišin*) (Yssi). On trouve, chez les Aït Yssi également, un diadème *(isni)* (4) fait de petites plaques de cuir sur lesquelles sont fixées des pièces d'argent, des plaques du même métal, des boules d'ambre et des pierres de forme et de couleur variées.

Les boucles d'oreilles sont souvent de grande dimension. Certaines, en particulier chez les Ighchen, comportent un grand cercle d'argent *(leḫras)* presque aussi lourd qu'un collier. D'autres consistent en un mince cercle d'argent uni portant quelques perles ou petites pierres *(tabrorṣīn)*.

(1) V. l'excellent film documentaire en couleurs réalisé récemment par le Centre Cinématographique Marocain, *Bijoux berbères*, qui doit beaucoup à la collaboration éclairée de Jean Besancenot.
(2) V. dans BESANCENOT, « Détails de bijoux berbères », pl. H, fig. 22.
(3) LAOUST, p. 135.
(4) *Ibid*, p. 135.

Les colliers présentent une grande variété (*tifulut*, pl. *tifalatin* ; *tazellumt*, pl. *tizellumin*). Certains *(jujju)* portent des boules d'ambre *(ellubān)*, d'autres des perles *(lmerjān)*, des boules d'argent *(tagemmut)*, des pièces d'argent et des pendentifs divers. On y voit quelquefois suspendues de petites pinces *(tisukas)* destinées à enlever les épines que la femme, en ramassant les herbes, s'enfonce souvent dans la main.

Le bracelet (*azbeg*, pl. *izebgān* — Ammeln ; *abezg*, pl. *ibezgān* (1) — Ighchen) est en argent, souvent orné de protubérances massives *(tagust)* et de cabochons, ouvert ou muni d'un fermoir.

Les femmes de nos tribus ne portent pas d'anneaux de chevilles.

Les bagues (*talḫātemt*, pl. *talḫatmīn*) sont nombreuses, et de types divers. Certaines sont munies d'un ou plusieurs petits anneaux qui portent des pendeloques (2).

Ces bijoux lourds, compliqués et chargés ont quelque chose de barbare. Mais il faut reconnaître que, lorsqu'ils se détachent sur l'*amelḫaf* de *ḫent* bleu, ils forment un tableau chatoyant propre à ravir les amateurs d'exotisme (3).

Il nous reste à évoquer un accessoire qui ne fait pas partie à proprement parler du costume mais qui est inséparable de la silhouette des femmes des Ammeln. Il s'agit d'un panier (*azga*, pl. *azgiun*) en doum *(tiznirt)* qu'elles portent sur le dos et qu'elles retiennent au moyen d'une cordelette (*iziker*, pl. *izakaren* ; *tizikert*) en poil de chèvre qui leur ceint le front. Elles y mettent l'herbe qu'elles vont ramasser pour les bestiaux, les provisions qu'elles rapportent du souq, le grain, etc. Ces paniers sont tressés à Tagodicht, village des Aït Smayoun perché dans le Lkest. Après quoi, on les confie à un artisan du village d'Oumesnat (Afella Wassif), qui les revêt de peau de vache *(ilem)*. C'est cette peau, à laquelle on a laissé le poil, qui fait toute l'originalité du panier *(azga - igʷrfen)*.

(1) *azebg, ap.* LAOUST, p. 135 ; DESTAING donne *azbeg* (p. 45).

(2) V. BESANCENOT, pl. H, fig. 30.

(3) Sur le style de ces bijoux et ses origines probables, cf. Henri TERRASSE, *Notes sur l'origine des bijoux du Sud marocain*, « Hespéris », t. XI, 1930, p. 125 ; et J. HERBER, *Influence de la bijouterie soudanaise sur la bijouterie marocaine, ibid*, 1950, 1er et 2e trim., p. 5.

Cliché de l'auteur.

FIG. 9. — Femmes des Ammeln se rendant aux champs et portant sur leur dos le panier dit *azga*.

Pl. VIII

Cliché de l'auteur.

Fig. 10. — Jeune commerçant juif du mellah de Tahala (Ammeln) portant la *lebriya*. A droite, artisan portant le *tšāmir*.

II. — LE COSTUME JUIF

Les juifs sont fort peu nombreux dans l'Annexe de Tafraout (1). Il n'y a qu'un petit *mellāḥ*, situé en Tahala, *taqbīlt* des Ammeln, près du Souq el-Had. Les habitants, qui ne possèdent pas de terre, sont commerçants ou artisans. Ils émigrent beaucoup, surtout ces derniers, vers Mogador ou Casablanca. Ils parlent l'arabe et la *tašelḥīt*, mais l'arabe est leur langue maternelle. Aussi trouverons-nous, dans la nomenclature de leur costume, un mélange de mots arabes, berbérisés ou non, et de vocables berbères.

Le vêtement de l'homme riche est le suivant : un *aqeššab* de laine ou de coton ; une *bedεīya*, gilet noir entièrement garni de petits boutons et bordé d'une ganse ; un *qefṭān*, sorte de vêtement de drap gris, à manches, ouvert par devant, sans boutons et sans col ; une jellaba noire appelée *lebriya* ; sur la tête, la calotte noire *(tišišit)* souvent remplacée depuis quelque temps par un mouchoir (*tassebnīt*, pl. *tissebnay*) bleu à pois blancs ; aux pieds, des chaussures analogues à celles des Musulmans du pays, mais noires *(idukān segganīn)*.

Le costume du pauvre est plus simple et ne comporte souvent que l'*aqeššab* et la jellaba, noire ou non.

Autrefois les Juifs de Tahala ont porté, comme les Musulmans, l'*aḥnīf* puis l'*aḥidus*.

En somme, un costume qui ne diffère guère, chez les pauvres, de celui des Berbères musulmans, et chez les riches, de celui des Juifs citadins.

Les femmes portent une sorte de casaque à manches, en soie de couleur vive, bleu, jaune ou rouge, qu'elles appellent *lqefṭān* bien qu'elle s'arrête à la taille comme un corsage, parce qu'elle a succédé à l'authentique vêtement de ce nom ; une jupe *(fanṭiṭa)* de cotonnade, blanche ou de couleur, unie, rayée ou à fleurs.

La partie la plus originale de leur costume, c'est la coiffure, que nous n'avons trouvée nulle part ailleurs. Elle se compose d'une sorte de casque *(lmehdūr)* formé d'un double rectangle posé sur un coussinet et dont les deux extrémités viennent recouvrir les oreilles. L'arête, souvent ornée de

(1) Ils l'auraient été davantage autrefois, si l'on en croit la tradition. On trouve en Ammeln les ruines d'un *mellāḥ* détruit sur lesquelles les Juives de Tahala vont se lamenter à certaines fêtes. Un certain nombre de Musulmans des Ammeln descendraient de Juifs convertis.

cabochons, est orientée d'avant en arrière et va du haut du front au sommet de la tête. Ce casque est fait de cordonnets en poils de queue de vache entourés de fil d'argent et disposés parallèlement à l'arête. Il est maintenu par un foulard à rayures *(tassebnīt)* plié, noué par derrière et formant bandeau. Ce foulard attache sur la nuque un voile ou châle de soie rouge *(lefštūl)*, bordé de fils d'argent, qui pend dans le dos.

La coiffure est complétée par des nattes artificielles qui diffèrent selon la condition de la femme. La jeune fille porte deux nattes *(igurān)* tressées de fils de laine, qui pendent sur chaque oreille, se réunissent dans le cou, et sur lesquelles sont enfilées cinq ou six bagues d'argent (*ḫātem*, pl. *ḫwātem*). La femme mariée porte deux pattes *(swālef)*, de même composition que le casque, terminées par des pompons et qui pendent sur les joues.

Les bijoux sont, plus peut-être encore que chez les Musulmanes, volumineux et tapageurs. Les pendants d'oreille sont constitués d'un gros cercle d'argent, non fermé, orné d'un cabochon et de pendeloques *(eddewwaḥ)*. Il est suspendu au casque par une chaînette *(tiserselt)*. Un autre pendant, qui s'ajoute souvent au premier, consiste en un cercle de même forme que le précédent, mais plus mince, formé de deux tiges d'argent torsadées *(tubbikin)*.

Le collier *(utfis)* porte de grosses boules d'argent, qui ont la forme et la dimension d'un œuf, gravées et ajourées *(tagemmut)*, des perles roses ou rouges *(lmerjān)*, de petits cabochons *(uddiz)* et des pièces d'argent.

Les bracelets sont de deux sortes : un bracelet d'argent complètement fermé et sans pierres (*ddebelj*, pl. *ddebālj*) ; un bracelet ouvert et orné de cabochons (*azebg*, pl. *izebgān*) (1).

Bijoux massifs, châles et jupes de couleurs vives forment un ensemble criard et l'*aḥwaš* des femmes juives est un spectacle qui ne manque pas de couleur sinon de discrétion.

III. L'ÉVOLUTION

Les facteurs dont nous avons relevé l'influence sur l'habitation s'exercent aussi sur le costume et dans le même sens. Comme tout paysan qui s'installe à la ville, le Soussi émigré a honte de ses vêtements de « cul terreux » et s'habille bientôt comme un citadin.

(1) LAOUST, p. 135 (cf. *supra*, notre note 1 de la page 472).

Cliché de l'auteur.

Fig. 11. — Femme juive du mellah de Tahala (Ammeln).

Cliché de l'auteur.

Fig. 12. — Femme juive du mellah de Tahala. Casque d'argent, bandeau, pendants d'oreilles et collier de boules d'argent et de perles.

Cliché de l'auteur.

Fig. 13. — Femme juive de Tahala. On distingue ici les nattes artificielles que portent les femmes mariées *(swālef)*.

Cliché de l'auteur.

Fig. 14. — Jeune fille juive de Tahala.

La jellaba remplace l'*aselhām*, le tarbouche *(ṭarbuš-zuggwaġen)* la rezza, les babouches *(idukān-lġarb)* les savates traditionnelles. Mais il n'est pas rare que l'épicier qui revient au village dépouille sa défroque citadine et, comme pour se mieux retremper dans l'atmosphère du pays natal, reprenne les vêtements qu'il avait laissés à son départ.

Rares sont ceux qui adoptent à la ville le costume européen. Il s'agit en général de commerçants qui ont émigré avec femme et enfants et qui ne reviennent que de loin en loin au pays, pour quelque fête familiale. Encore évitent-ils de reparaître dans leur village avec la tenue européenne : ils y feraient scandale. Car le costume est obscurément lié, dans la conscience des Marocains du peuple, à la religion (1). Leur costume est le costume des Musulmans, et s'habiller comme un chrétien, c'est déjà, aux yeux des simples, se détacher de l'Islam. Cette liaison apparaît bien dans la survivance de l'*afaggu* comme tenue de cérémonie chez les hommes, pour la prière du Vendredi ou des fêtes, chez les femmes pour le mariage ou le deuil : tradition et religion se confondent dans l'âme du peuple (2).

Les seuls hommes qu'on rencontre en tenue européenne sur le souq de Tafraout sont les chauffeurs ou de pauvres hères que leur misère condamne à la friperie américaine : *esserwāl - arūmi* (pantalon), *elkabbūṭ* (veston ou pardessus). Mais quand les chauffeurs des cars Aït Mzal, qui assurent la liaison hebdomadaire Casablanca-Tafraout, reviennent prendre leur congé annuel, ils revêtent eux aussi le costume traditionnel. Seules les nécessités du travail les avaient contraints à l'abandonner (3).

La seule nouveauté, bien modeste, qui ait acquis droit de cité, c'est le remplacement du cuir par des fragments de vieux pneus pour la confection des semelles des *idukān*, appelées de ce fait *timsilt-n-ṭūmūbīl*.

Le costume féminin résiste encore mieux à l'évolution. La femme est, là encore, la citadelle de la tradition. Elle change d'autant plus lentement qu'en règle générale (mais les exceptions se font chaque année plus nombreuses) elle n'accompagne pas son mari dans le « Gharb ». L'émigration des Soussis reste, dans la grande majorité des cas, masculine et temporaire.

(1) V. à ce sujet l'article très documenté de M. CANARD, *Coiffure européenne et Islam*, dans les « Annales de l'Institut d'Etudes orientales » de l'Université d'Alger, t. VIII, années 1949-1950, p. 200.

(2) Il en est de même dans certaines provinces de France, notamment en Bretagne où les femmes ne revêtent plus le costume traditionnel que le dimanche, pour aller à la messe, ou le jour de leur mariage.

(3) Même comportement chez les prolétaires musulmans des villes, qui, habillés à l'européenne pour le travail, reprennent jellaba, tarbouche et babouches les jours de fête et de congé. Cf. A. ADAM, *Le « bidonville » de Ben Msik à Casablanca*, « Annales de l'I. E. O. » d'Alger, t. VIII, 1949-1950.

Fidèle à la terre, attachée au foyer, n'ayant jamais vu d'autres horizons que ceux, très limités, de sa vallée natale, plus bornée encore dans ses horizons intellectuels, et se figurant volontiers tout ce qu'elle ne connaît pas comme relevant du domaine de Satan, la femme chleuh s'effarouche de toute nouveauté.

Cependant, quelques-unes sont allées à Casablanca, Rabat ou Tanger, avec leur époux ; aux autres leur mari a rapporté, en guise de cadeau, un coupon de tissu, un *qafṭān*, ou une paire de babouches brodées. Ainsi, la mode citadine s'infiltre-t-elle peu à peu dans ce monde clos et conservateur. La mode européenne ferait horreur, mais celle de la bourgeoisie musulmane, lettrée et pieuse, n'est pas sans prestige. Il est vrai qu'au même moment, cette bourgeoisie abandonne peu à peu son costume traditionnel pour imiter celui de l'Europe. Mais le même décalage ne se retrouve t-il pas dans notre propre société et les paysannes qui abandonnent la robe et la coiffure de leurs grand'mères ne suivent-elles pas la mode de Paris avec quelques années de retard ?

A l'influence de la ville est due sans aucun doute l'adoption d'un *amelḥaf* blanc appelé *fīdāḥ*. C'est une pièce de coton blanc épais, bordée de broderies en soie artificielle, qui a les mêmes dimensions que l'*amelḥaf* de *ḥent* et se drape de la même façon. Les femmes ne le portent encore que « pour s'habiller », les jours de fête. La cotonnade bleue, moins salissante, reste la tenue de travail.

On voit apparaître aussi le *lqefṭān* citadin, que la femme met sous son *amelḥaf*. Il semble bien que la pudeur ne soit pas étrangère à la diffusion de cette mode : l'*amelḥaf* en effet laisse les bras entièrement nus et le haut de la gorge. Or, il est à remarquer que l'évolution, sous l'influence des usages citadins, produit un renforcement du puritanisme. C'est un fait bien connu que les femmes berbères, amenées à la ville par leur époux, et qui circulaient librement au village, à visage découvert, sont les plus strictement recluses et les plus farouchement voilées. Le même motif explique sans doute que toutes celles qui prennent le car arborent, dès le départ, la jellaba et le voile, à moins que ce ne soit le *ḥaik*.

C'est par les menus accessoires de la toilette que la mode des villes s'insinue d'abord : ceintures brodées d'or ou, depuis la guerre, ceintures en matière plastique, dont le bon marché fait le succès ; babouches citadines, du moins pour les fêtes, car, pour les chemins pierreux de la mon-

tagne, rien ne vaut l'*aduku* traditionnel ; bijoux de Fès ou de Casablanca ; fards et parfums de fabrication européenne, etc.

Chez les Juifs l'évolution est plus lente encore peut-être que chez les Musulmans. Paradoxe en vérité car on sait que les Israélites citadins s'européanisent franchement et risquent de battre les Musulmans dans la course de l'évolution. Le paradoxe n'est qu'apparent : ces Juifs sont presque tous misérables, d'une part, et, surtout, l'émigration est chez eux familiale et définitive. Ceux qui évoluent, ce sont ceux qui partent, et le vieux *mellāḥ* croupit dans son archaïsme.

Autre raison, qu'il ne faut pas méconnaître : l'envie ne manque pas au jeune homme de rapporter d'Agadir ou de Mogador un « complet veston » européen. Mais quelle serait la réaction des Musulmans qui l'entourent ? Le complet veston, c'est la liberté, et la liberté c'est la grande ville où, épaulé par des dizaines de milliers de coreligionnaires, il échappera en fait, sinon en droit, à l'humiliante condition de *ḍimmi* qui pèse sur ses épaules depuis tant de siècles dans l'étroite société de son *mellāḥ* natal, îlot perdu dans l'océan de l'Islam. C'est bien pourquoi ces petites communauté juives de l'extrême sud dépérissent, se vident peu à peu au profit de Mogador, de Marrakech et surtout de Casablanca.

***

Il serait téméraire de tirer de ces quelques notes, recueillies sur une aire très limitée, des conclusions ambitieuses. Mais ce genre d'observations n'offre d'intérêt, à nos yeux, que s'il éclaire en quelque façon la psychologie des hommes. Le moine fait l'habit plus que l'habit ne fait le moine. Sinon, vaudrait-il la peine de faire de l'ethnographie ?

Comme celle de l'habitation, l'étude du costume dans ces petites tribus de l'Anti-Atlas, plus en mesure d'évoluer que d'autres en raison de leur contact avec les villes, permet de saisir quelques-unes des réactions de ces Berbères de vieille souche, à demi engagés, mais sans retour possible, dans l'aventure du Maroc moderne.

Qui s'étonnera d'y relever des contradictions ? Nous savons depuis belle lurette que l'homme en est tissé. L'avenir l'attire, mais il se raccroche au passé ; la nouveauté le tente et l'effraie à la fois ; il imite ses semblables et recherche l'originalité ; il aspire à s'intégrer dans une communauté

plus vaste et cultive l'esprit de clocher ; il voudrait être autre qu'il n'est et rester lui-même.

Quand on étudie l'histoire des Berbères, on ne sait quoi le plus admirer en eux, de leur extrême plasticité ou de la persistance obstinée de leur originalité. Ce peuple qui a accepté la religion (avec, il est vrai, une prédilection marquée pour les hérésies), la civilisation et même la langue de ses conquérants successifs, depuis les Phéniciens jusqu'aux Arabes (ne parlons pas des Français, l'expérience est trop récente), a toujours su garder sa personnalité intacte et se retrouver lui-même après le reflux de chaque vague.

De nouveau entraînés dans le courant de la civilisation, après le repli des derniers siècles, comment vont se comporter nos chleuh ? Les voici qui s'adaptent, avec une prodigieuse facilité, depuis le grossiste Ammeln de Casablanca, à l'aise dans le grand commerce international, jusqu'à l'ouvrier d'usine de Billancourt ou de Saint-Etienne. Les voici intégrés dans le Maroc, s'arabisant sans répugnance, quelquefois avec un zèle qui passe la mesure [1], conscients de leur solidarité avec leurs compatriotes de race différente, plus ouverts qu'on ne le croit généralement aux idées politiques nouvelles. S'islamiser, ils n'ont pas à le faire, en dépit d'un préjugé tenace et qu'on ne saurait trop combattre, car ils sont profondément musulmans, plus ardents même que bien des Arabophones. Mais ils prennent une conscience de plus en plus nette de leur appartenance à la communauté musulmane, et les grands courants qui traversent l'Islam ne les laissent pas indifférents. Nous avons vu, sur le plan très modeste du costume, la traduction concrète de ces tendances générales.

Il est trop tôt pour prédire l'aboutissement d'un phénomène social d'une telle ampleur et qui ne fait guère que commencer. On pressent déjà cependant qu'ils ne perdront pas facilement leur particularisme. Les jeunes nationalistes marocains, que le seul mot de « berbère » hérisse, parce qu'ils voient dans ce particularisme et dans son exploitation possible un obstacle ou un danger pour l'unité de leur pays, auraient tort de s'alarmer. L'unité n'est pas l'uniformité. La diversité fait la richesse d'un peuple, comme celle de sa terre. Pendant longtemps encore les Chleuh apporteront dans

(1) Le Berbère aime à se faire passer pour Arabe de race ; une génération de plus et il se dit chérif c'est la consécration normale de toute réussite politique (voir certains « grands caïds » de l'Atlas et, dans le Rif, 'Abd-el-Krim).

la sève marocaine des sucs qui leur sont propres et dont l'absence appauvrirait l'arbre tout entier.

Comme l'Antée de la légende, les hommes du Sous reprennent force au contact de la terre maternelle, où la femme, gardienne du foyer, de la langue et des traditions, assure la pérennité d'une âme que l'homme, préposé aux risques du monde extérieur, enrichit dans les expériences de l'émigration. Attachement à la terre, attachement au passé ne sont que les deux faces d'un même sentiment. L'homme se retrempe à cette double source pour les affrontements de demain. Le « bleu » de travail que le chauffeur en congé troque contre le vêtement des montagnards, l'*afaggu* que la mariée revêt au moment d'entrer dans sa nouvelle famille n'ont pas d'autre signification. C'est dans le « rite » que l'être humain conjure les puissances du passé pour recueillir les forces qui lui permettront un « passage » heureux vers l'avenir inconnu.

Assimilable et particulariste, le Chleuh du xx^e siècle ressemble à celui de l'histoire. Il n'y a pas à douter qu'il s'intègre à la société marocaine de demain. Mais il y apportera un élément original, qui est un enrichissement. Aussi ne saura-t-on vraiment, croyons-nous, ce que sera le Maroc nouveau que lorsque le monde berbère aura accompli à son tour son évolution.

Ses virtualités sont immenses. L'histoire enseigne qu'il lui a toujours fallu, pour les mettre en œuvre, une étincelle, un excitant venu du dehors. C'est la force et la faiblesse de cette race. Ce n'est pas une idée berbère qui a poussé les Almoravides ni les Almohades ; ce sont des hommes berbères qui ont fait les grandes choses dont s'honorent ces dynasties. Un nouvel excitant est en action, c'est le dynamisme de la civilisation occidentale. Les Chleuh s'acheminent vers celle-ci par l'étape de l'arabisation. Demain nous dira si leurs facultés d'adaptation sauront venir à bout de la deuxième étape, combien plus ardue et plus périlleuse !

Nous pardonnera-t-on cette incursion dans la philosophie de l'histoire, à propos de chiffons ?

André ADAM.

GLOSSAIRE

Les mots sont rangés par ordre alphabétique. Cet ordre est celui de l'alphabet français [1].

— *a* —

abakeššu : rezza, coiffure formée d'une longue bande de tissu enroulée autour de la tête (v. *errezza*).
abezg, pl. *ibezgān* : bracelet d'argent (Ighchen) (v. *azbeg* et *azebg*).
aboqal, pl. *iboqalen* : cruche à eau, en cuivre.
abūri : type de fusil à pierre, à canon court et large, portant deux balles et une charge de poudre plus forte ; moins prisé que *tasedda* (v. ce mot et *aṛuhal*).
addal, pl. *addalen* : voile, partie séparée de l'*afaggu*, que les femmes portent sur la tête.
aduku, pl. *idukān* : savates, chaussures à la mode du pays; — *idukān segganīn* : savates noires, portées par les Juifs ; — *idukān el-lġarb* : babouches citadines.
afaggu, pl. *ifugga* : haïk de laine que portaient autrefois hommes et femmes, avant l'importation des tissus de coton (v. *tafaggut*).
aḫidus, pl. *iḫwidas* : cape de laine mélangée de poil de chèvre ou de poil de chameau.
aḫnīf, pl. *iḫenfān* : burnous noir orné d'un disque rouge au bas du dos.
ajjbir, pl. *ijjbiren* : sacoche de cuir (Ammeln) (v. *aq*ʷ*rāb*).
amelḥaf, pl. *imelḥafen* : sorte de toge, robe de cotonnade faite d'une pièce de tissu drapée sur le corps ; *amelḥaf-n-tūbīt* : *amelḥaf* noir bordé de rouge.
aqelmum, pl. *iqelmam* : capuchon.
aqeššab, pl. *iqešbān* : chemise de laine.
*aq*ʷ*rāb*, pl. *iqerbān* : sacoche de cuir (v. *ajjbir*).
aṛuhal : type de fusil à pierre, à canon long comme *tasedda*, mais moins décoré (v. *abūri*).

(1) Comme pour mon article sur la maison, M. A. Roux, directeur d'études de dialectes berbères à l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines, a bien voulu revoir ma transcription. Qu'il veuille trouver ici l'expression renouvelée de ma reconnaissance.

ašbab : quartier montant et brodé de la chaussure féminine (Ighchen).

aselhām, pl. *iselhāmen* : burnous, cape pourvue d'un capuchon.

aseṭṭa : métier à tisser vertical.

askʷmes, pl. *iskʷmas* : étui à balles, en cuir.

awerz, pl. *iurzan* : languette du quartier de la savate, talonnière.

azbeg, pl. *izebgān* : bracelet d'argent (Ammeln) (v. *abezg* et *azebg*).

azebg, pl. *izebgān* : v. *azbeg* et *abezg*.

azella, pl. *izellayn* : perles de verroterie ornant un diadème (Ammeln).

aẓerẓiy : chaînette reliant les deux agrafes pectorales qui retiennent l'*amelḥaf*.

azga, pl. *azgiun* : Panier ; — *azga iġʷrfen* : panier recouvert de peau (Ammeln).

— *b* —

bedεīya : gilet noir, porté par les Juifs.

bušfer, pl. *id-bušfer* : fusil à pierre, en général.

bu-imiš : dents métalliques qui fixent la pierre sur le fusil.

— *d* —

ddebelj, pl. *ddebālj* : bracelet d'argent complètement fermé.

— *e* —

eddewwaḥ : boucles d'oreilles des femmes juives.

elkabbūṭ : veston ou pardessus européen.

ellubān : boule d'ambre.

elmoḫṭaf : aiguille de l'agrafe.

errezza : même sens que *abakeššu* (v. ce mot).

eššayt, pl. *eššwayāt* : chemise (d'homme ou de femme).

esserwāl : pantalon, caleçon ; — *esserwāl arūmi* : pantalon européen.

esswālef : nattes artificielles attachées à la coiffure des femmes juives et tombant sur chaque joue.

ettebbān : ancien caleçon de laine (Ighchen).

ezznad : batterie du fusil.

ezzwaq : broderie multicolore en fils de soie sur les *idukān* des femmes (Ammeln).

— *f* —

fantita	: jupe des Juives.
fīdāḥ	: *amelḥaf* de coton blanc bordé de broderies.

— *ḥ* —

ḥarṭāni, pl. *ḥrāṭen*	: nom donné aux Noirs des oasis du Sud marocain.

— *ḫ* —

ḫātem, pl. *ḫwātem*	: bagues des femmes juives.

— *i* —

idukān	: v. *aduku*.
ifalān	: v. *ifili*.
ifeggigen	: montants en bois du métier à tisser dit *aseṭṭa*.
ifili, pl. *ifalān*	: cordon.
ifugga	: v. *afaggu*.
iguna	: broderie ornant une robe (Yssi).
igurān	: nattes artificielles des jeunes filles juives.
iḫenfān	: v. *aḫnīf*.
iḫwidas	: v. *aḫidus*.
ilem	: peau de vache.
imiš	: v. *bu-imiš*.
iqerbān	: v. *aqʷrāb*.
iselhāmen	: v. *aselhām*.
isk, pl. *askiun*	: corne, récipient à poudre confectionné dans une corne.
isni	: sorte de diadème.
iurzan	: v. *awerz*.
izakkʷn	: pompon de l'*afaggu* (v. *tauškint*).
izellayn	: v. *azella*.
iziker, pl. *izakaren*	: corde.

— *j* —

jujju	: collier de perles orné de boules d'ambre.

— *l* —

lbarūd : poudre à fusil.
lebriya : jellaba noire des Juifs.
lebzim : boucle métallique d'une ceinture.
lefštūl : châle de couleur attaché à la coiffure des femmes juives.
leḫnadeqt : bassinet du fusil à pierre.
leḫraṣ : pendant de boucles d'oreilles (v. *tabrorṣīn*).
lemḍemmet : ceinture ; ceinturon militaire (porté par les femmes) ; — *lemḍemmet leḥrīr* : ceinture brodée (à la mode des villes).
lemk^{w}*ḥelt*, pl. *lemk*^{w}*āḥel* : fusil en général.
lemšbūḥ : diadème.
lgamus : semelle, autrefois en cuir, aujourd'hui en caoutchouc (v. *zrayfa*).
lḥārz, pl. *lāḥrūz* : amulette.
lḫent : cotonnade indigo.
lizār : robe ; — *lizār ig*^{w}*nan* : robe de coton bordée de broderies de laine (Yssi).
lk^{w}*mmiyit* : poignard.
lmehdūr : coiffure des femmes juives.
lmerjān : perles d'un collier.
lqefṭān : caftan.
lurayt : crosse et monture en bois du fusil (v. *tanaka*).

— *m* —

maɛder : terres fécondées par les inondations.

— *r* —

rahn : antichrèse.

— *s* —

swālef : nattes artificielles des femmes juives.

— *ṣ* —

ṣāṣbo : fusil à percussion (du français « chassepot »).

— *š* —

škāṛa	: sacoche en cuir.

— *t* —

tabrorṣīn	: pendant d'oreille (v. *leḫraṣ*).
tadġart	: ruban qui porte les bijoux du diadème.
taḍuṭṭ	: laine.
tafaggut	: même sens que *afaggu* (v. ce mot).
tagemmut	: boule d'argent (dans un collier).
taggust	: v. *tiggest*.
tagʷmamt, pl. *tigʷmamin*	: canon du fusil.
tagʷrišt, pl. *tigʷrišin*	: petites pièces de monnaie ornant un diadème ou un collier.
tagust	: protubérance des bracelets d'argent.
taḥaikt	: vêtement de femme en tissu de laine rayé de bandes de coton blanc.
tajellabiyt, pl. *ijellubay*	: jellaba.
tamadirt	: languette de fer sur laquelle s'abat la pierre du fusil.
tamelḥaft, pl. *timelḥafin*	: même sens que *amelḥaf* (v. ce mot).
tamenṣurīt	: chemise de femme (nouvelle, en coton).
tanaka, pl. *tinakwin*	: crosse et monture en bois du fusil (v. *lurayt*).
taqbīlt, pl. *tiqbīlin*	: tribu, canton.
taraṣiyt	: *rezza* blanche (Ighchen).
ṭarbūš	: *ṭarbūš zuggwaġen* : coiffure masculine à la mode des villes.
tasammut, pl. *tisumma*	: cordon en cuir, lacet, lanière.
tasarut, pl. *tisūra*	: détente du fusil (on dit aussi *tasarut-lqers*).
tasedda	: type de fusil à pierre, à canon long, de longue portée, le plus apprécié (v. *abūri*, *aṛuhaḷ*).
tašeddatt	: diadème en cuir orné de petites pièces d'argent (Yssi) ou en tissu orné de perles rouges (Ammeln).
tassebnīt, pl. *tissebnay*	: mouchoir de tête (que portent certains Juifs).
tazekka	: peigne du tisserand.
tauškint, pl. *tiuškinin*	: pompon de l'*afaggu* (v. *iẓakkʷn*).
tazelġa, pl. *tizelġiwin*	: bague de cuivre ou d'argent qui fixe le canon du fusil à son berceau.
tazellumt, pl. *tizellumin*	: collier (v. *tifulut*).

tifulut, pl. *tifalatin*	: collier (v. *tazellumt*).
tiggest, pl. *tagsiwin*	: ceinture de femme (v. *taggust*).
tigʷrišin	: v. *tagʷrišt*.
timišša, pl. *timiššiwin*	: pierre à fusil, silex.
timsilt, pl. *timsilin*	: semelle ; — *timsilt-n-ṭūmūbīl* : semelles en pneu.
tiserselt	: chaînette d'argent.
tišišit	: calotte noire des Juifs.
tismert	: ceinture de laine.
tisukas	: pinces.
tisumma	: v. *tasammut*.
tizelġiwin	: v. *tazelġa*.
tiẓerẓiyt, pl. *tiẓerẓay*	: agrafe pectorale en argent.
tizikert, pl. *tizakar*	: cordelette (v. *iziker*).
tizit	: guidon du fusil.
tiznirt	: palmier nain, doum.
tšamir, pl. *tšamirāt*	: chemise longue à manches larges.
tubbikin	: boucles d'oreilles des femmes juives (v. *eddewwaḥ*).
turẓiyt, pl. *turẓiyin*	: sandales d'homme.

— *u* —

udad, pl. *udāden*	: mouflon.
uddiz	: cabochon d'un collier.
utfis	: collier des femmes juives.

— *z* —

zrayfa	: même sens que *lgamus* (v. ce mot).

LA TERRE ET L'HOMME EN HAUTE MOULOUYA :

QUELQUES EXEMPLES D'ÉVOLUTION RÉCENTE DES GENRES DE VIE

De multiples raisons confèrent un intérêt tout particulier aux problèmes de géographie humaine en Haute Moulouya. Voici l'ultime poussée vers l'ouest des steppes à armoise et à alfa du Maroc Oriental : sur de faibles distances la transition se fait rapide vers des paysages plus souvent rafraîchis par les averses océaniques. D'ailleurs, nature du sol et relief n'ont pas dans le détail la monotonie qu'on pourrait leur attribuer au cours d'une traversée rapide par la grande route du Sud. Mais surtout ce qui donne à ce champ d'observations un caractère des plus attachants, c'est que l'équilibre ne semble pas trouvé en tout point entre les activités actuelles des hommes et les possibilités du cadre physique. Nous sommes loin des vieilles civilisations rurales que le Maroc connaît en d'autres régions, où le paysage fut façonné — et construit même — par l'œuvre répétée des générations passées. Les groupes humains, que nous voyons installés ici, font figure de nouveaux venus, puisque les Aït Mguild du Sud apparaissent pour la première fois dans ces parages il y a un peu plus d'un siècle. Ces éleveurs étaient d'autant moins enclins à considérer le pays comme un habitat permanent ou définitif, que ces steppes ne semblaient précisément pas leur offrir en toute saison les abondants pâturages dont ils rêvaient ; et il faut attendre le xx^{e} siècle pour constater une fixation plus ou moins avancée.

Ajoutons à ces causes de retard dans l'occupation intensive du terroir une considération d'ordre démographique : une densité de 11 au km^{2} paraîtra bien modeste, à côté de maint secteur des plaines atlantiques, où

les possibilités naturelles l'emportent de peu sur celles de cette région. Fait exceptionnel dans les milieux ruraux du Maroc, les familles sans enfant ne constituent pas une anomalie quasi-monstrueuse, et la moyenne numérique des personnes par foyer oscille autour de quatre à cinq.

Cependant une évolution se poursuit sous nos yeux, manifestant des tendances inégales d'un groupe humain à l'autre. On peut, en l'analysant, se demander dans quelle mesure elle traduit une effective variété de ressources, autrement dit quelle est la part qui revient au milieu naturel.

I. — LES ANCIENS RAPPORTS ENTRE L'HOMME ET LE CADRE GÉOGRAPHIQUE.

1° *Un équilibre dynamique.*

Nous ne retiendrons, pour fixer un point de départ, que les traits essentiels du genre de vie des générations antérieures. Au début de notre siècle, une forme particulière de rapports s'était établie entre l'homme et le cadre géographique, rapports qu'on pourrait définir comme un équilibre dynamique. Cette formule permet en effet de caractériser un stationnement intermittent, de quelques semaines à quelques mois, en Haute Moulouya, entrecoupé de mouvements des hommes et des troupeaux en direction du nord et du nord-ouest. Le pays offrait à ces tribus un point d'attache, nous dirions presque une base, plutôt que des terroirs. C'est que, dans sa rudesse, il semble de prime abord une médiocre « terre promise». La rigueur des hivers, qui arrête la végétation, repousse la moisson jusqu'au mois de juillet, et interdit, même dans les conditions les meilleures, la pratique régulière et répétée de deux cultures annuelles sur le même terrain, comme dans les oasis du Sud. Rien d'étonnant à ce que son aménagement n'ait pas accaparé la majeure part des énergies, tandis que se développait une vie pastorale que nous qualifierons de nomadisme saisonnier et rythmé, plutôt que de transhumance au sens où nous l'entendons en Europe. Les gens de la Haute Moulouya ne nous apparaissent, au cours des générations passées, ni comme des paysans cultivateurs de plaine, ni davantage comme de vrais montagnards, mais bien comme des éleveurs en marche vers les bons pâturages que la saison peut offrir. Et c'est ainsi que le mot *azarhar* prend sa vraie signification ; non pas tellement la plaine, mais la zone où

FIG. 1. — Le « dir » du Moyen Atlas, à l'est d'ITZER.

Fig. 2. — Vieux village fortifié à l'est d'ITZER.

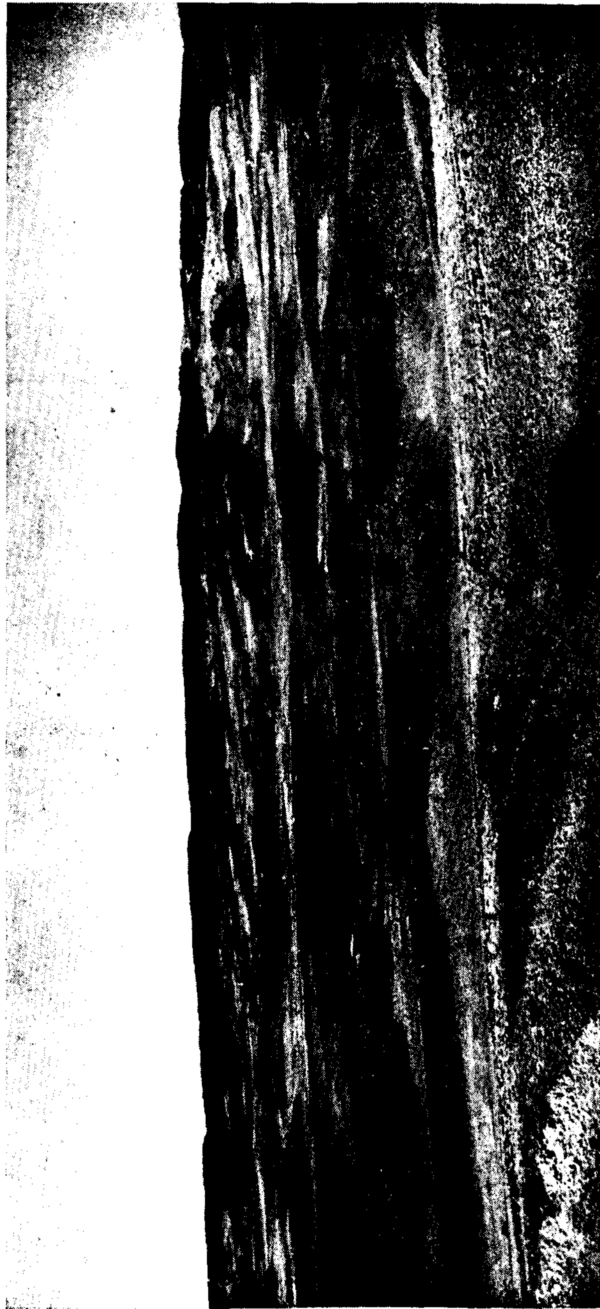


Fig. 3. — Remontée de la plaine vers la montagne à l'ouest d'ITZER.

Fig. 4. — Haute plaine occidentale de la MOULOUYA.

Pl. V

Fig. 5. — Fonds de vallons colmatés de limons et affectés de phénomènes de solifluction, entre BOUMIA et ARHBALOU N'SERDAN.

les horizons s'élargissent, où le cadre montagneux s'estompe, offrant aux animaux l'herbe, aux hommes quelques venues d'eau courante vers lesquelles l'habitant des steppes se sent toujours attiré. La montagne, dans ce système, joue le rôle d'un mal nécessaire : on s'en accommode en l'occupant le moins possible, on la traverse, on stationne sur ses bordures ; on y campe aux époques où elle constitue l'unique ressource de certains troupeaux.

2° *Différences locales dans la réalisation de cet équilibre.*

Nous n'avons pas à reprendre, après M. J. Célérier (1), l'analyse minutieuse du mécanisme de cette vie pastorale dans le cadre général du Moyen Atlas. Mais avant d'aborder l'évolution récente en ce qui concerne la Haute Moulouya, il importe de ne pas minimiser les différences de tribu à tribu, ou plus exactement les variations géographiques dans la réalisation d'un équilibre ancien. Les conditions naturelles permettent d'opposer deux régions, à l'est et à l'ouest d'Itzer.

La première correspond à un *dir* véritable. La rupture du relief est franche et brutale entre la montagne et les steppes voisines, au long d'un accident structural, faille ou flexure, qui court vers l'est (Planche 1). En hiver le contraste s'accuse entre la bordure montagneuse, où la neige s'étale souvent jusqu'en dessous de la limite des cèdres, et la haute plaine voisine sèche et ensoleillée, sous les rafales du vent. A quelques kilomètres du pied de l'escarpement, de petites sources, alimentées à un matelas de débris rocailleux, entretiennent quelques maigres oueds. Il n'en faut pas plus pour créer une zone d'attraction. Des groupes de familles ont pu se fixer le long de ce *dir*, auprès des points d'eau, tout en étalant à volonté leurs troupeaux sur les plateaux et les plaines qui dominent les gorges de la Moulouya (massif d'Aouli). En cas de nécessité, le bétail demeurera sans mal ici toute l'année, d'autant plus que les coupures des oueds constituent en hiver des abris sommaires contre le vent. Tout donne à penser, sans qu'on puisse affirmer une certitude, que l'occupation du sol est relativement ancienne dans ce secteur dévolu actuellement aux Aït Arfa de la Moulouya. En tout cas des villages fortifiés de murailles et de tours se dispersent entre le pied de la montagne et l'oued principal, auprès de chacune des modestes zones irriguées. C'est l'habitat traditionnel des gens qui songent à défendre leurs biens autrement que par la mobilité, marquant ainsi un

(1) Voir en particulier : « La transhumance dans le Moyen Atlas », « Hespéris », 1927-I, pp. 53-68.

attachement certain au coin de terre cultivé, même s'ils disposent d'autres ressources (Planche 2).

A l'ouest d'Itzer, au contraire, il n'y a plus de *dir*, mais simplement une remontée douce, en anticlinal à grand rayon, des assises tertiaires et crétacées (Planche 3). La transition de la plaine à la montagne passe pour ainsi dire inaperçue : aussi bien la haute vallée est-elle déjà un vrai pays montagnard, où il gèle plusieurs mois d'hiver, où la neige peut couvrir le sol pendant des périodes successives de quelques jours au cours desquels les pistes sont ensevelies, rendant difficile ou impossible toute sortie de troupeau (Planche 4). Sans doute la rigueur de ces conditions s'atténue-t-elle vers le centre de la cuvette, où court la Moulouya ; mais l'implantation des tribus demeure significative. Certes, comme à l'est, on s'installe auprès des eaux courantes ; cependant, chaque fraction s'étire suivant un axe sud-nord ou plutôt sud-ouest-nord-est, qui traduit le sens de l'ancien mouvement vers les bons pays de l'*azarhar*. Aït Ihand, Aït Ougadir et Irklaouen étaient ainsi accrochés sur le débouché des passages à travers la montagne, tandis que les Aït Messaoud et les Aït Bougman formaient une arrière-garde dans la plaine. A partir de ces campements temporaires, chaque automne, et pour certains chaque printemps, la marche reprenait selon des modalités et des itinéraires qu'il ne nous appartient pas de décrire.

3° *La rupture de cet équilibre.*

Elle résulte d'une évolution contemporaine du dernier quart de siècle. On en connaît les causes. La longue dissidence de certains de ces groupes humains les a privés, en fait, de la jouissance de l'*azarhar* ; les contestations n'ont pas manqué de s'élever après leur soumission, de la part des tribus du Maroc Atlantique qui s'étaient habituées à l'absence de ces « saisonniers », avaient étendu leurs cultures et développé leurs propres troupeaux au pied des montagnes, dans les bassins du Beth et de l'Oum-er-Rbia, tandis que la colonisation s'étalait en plaine. La puissance de ces faits s'est accrue dans certains cas du secours de l'administration, qui se sent à l'aise dans des cadres territoriaux bien délimités, et pour qui le nomade est un être fluide et aberrant. Quoi qu'il en soit, le séjour en Haute Moulouya change de signification pour les groupes humains qui nous intéressent. D'une zone d'habitat temporaire ou de cantonnement saisonnier, ils sont amenés à faire un terroir, dont il faut tirer l'essentiel, en

ne considérant plus l'envoi des troupeaux hors de la région que comme une ressource complémentaire et aléatoire, sans cesse remise en question. Des adaptations nouvelles au pays s'esquissent, diverses bien entendu, en fonction des possibilités locales de la zone d'implantation et aussi d'un reliquat d'habitudes anciennes.

II. — L'ÉVOLUTION DES GENRES DE VIE EN PLAINE.

Dans les parties de la vallée situées au-dessous de 1700-1750 m., la rigueur des hivers reste supportable et la neige n'est gênante pour les hommes et les bêtes qu'au cours des années exceptionnellement mauvaises. C'est dire qu'il suffit d'un modeste effort d'adaptation pour se fixer définitivement sur ce genre de pays. Aussi les habitants de la vallée sont-ils actuellement des sédentaires. Mais l'évolution de leur genre de vie peut suivre des orientations différentes selon les cas.

1° *La vallée de la Haute Moulouya proprement dite.*

Les Aït Bougman et les Aït Messaoud sont établis à cheval sur la Moulouya, en amont des gorges du massif ancien d'Aouli. Ils offrent l'exemple de l'adaptation, en quelques années, la plus rapide et la plus radicale au cadre géographique. Sans doute les possibilités naturelles de leur zone d'implantation peuvent en rendre compte. Des cultivateurs trouvent ici une combinaison d'éléments relativement favorables : à l'ouest de la piste Itzer-Bou Mia la pluviométrie passe en quelques kilomètres de 250 à 350mm. et même davantage dès qu'on remonte du fond de la cuvette le long des oueds secondaires. Si ces derniers chiffres ne donnent pas une certitude, du moins bon an mal an les gens de la Haute Moulouya ne se trouvent pas défavorisés par rapport à bien des fellahs du Maroc atlantique. Par ailleurs ils disposent d'affleurements de roches meubles, faciles à défricher avec l'araire, qui peuvent se transformer en honnêtes terrains de culture, modérément compacts et argileux. Ainsi en est-il, dans les parties basses, des alluvions quaternaires, limons jaunes des fonds d'oueds ou dépôts de terrasses, ainsi que des marnes roses du tertiaire continental (« Pontien »). Plus haut vers la montagne, des séries géologiques antérieures et physiquement plus consistantes apparaissent ; mais l'action du froid au cours du Quaternaire, décomposant la roche et engendrant des phénomènes de

solifluction, a donné sur les versants et dans les fonds de vallons un colmatage parfois épais d'argile plus ou moins caillouteuse, où la charrue peut s'aventurer. Le relief, sans contrastes, se résume à de larges ondulations de formes molles qui ne rebutent pas l'effort. Seules, des tables de calcaires lacustres, aux dalles compactes et escarpées, font exception et paraissent moins favorables. Notons enfin que ces traits essentiels du cadre physique se précisent davantage vers l'ouest, chez les Aït Messaoud (Planche 5).

Il convient cependant de ne pas éliminer des contingences purement humaines. C'est précisément à partir de l'époque où les gens de la Haute Moulouya font leur soumission, au moment où leur cheptel avait fondu au delà de toute mesure précédente, que les relations régulières avec le Sud se nouent, par de nouvelles voies de communications et l'apparition des moyens de transport rapides. Le commerce des grains avec le Tafilelt, pays complémentaire, en fut stimulé, et dès lors des souks comme ceux de Bou Mia et d'Itzer connaissent une prospérité soutenue.

Aussi les cultures *bour* de céréales se sont-elles étendues avec une rapidité étonnante, dont on constate les effets sur le terrain d'une année à l'autre. La steppe à armoise disparaît par larges bandes (Planches 6 et 7). On évalue à plus du décuple la superficie actuelle des emblavures par rapport au lendemain de la soumission ; elle occupe une part relativement forte du territoire des deux tribus, entre le tiers et le quart. Ici comme ailleurs, mais plus rapidement, les collectifs ont fait l'objet d'appropriation individuelle, par acceptation du fait accompli du défrichement et de l'occupation durant un certain nombre d'années, selon une coutume généralement admise. D'ailleurs une telle désagrégation du domaine collectif a pu être facilitée par la reconnaissance de zones d'extension que certaines familles s'étaient réservées autrefois : il s'agit de bandes de terrain qui prolongeaient sur les versants et les plateaux leurs parcelles irriguées des fonds de vallées.

L'habitat, tout naturellement, s'adapte au nouvel état de choses. L'*irherm* n'était guère qu'une juxtaposition de maisons-magasins, abandonnées autrefois l'hiver, mais confiées à des gardiens. Aujourd'hui le voici devenu un vrai village, marqué de tous les signes de la vie. En pleine saison froide, on peut y voir les enfants jouer, les femmes revenir des corvées de bois et d'eau, tandis que la journée est entrecoupée par le passage fréquent de troupeaux bêlants. Mais, à la différence des vieilles agglomérations de sédentaires, ce village ne nous présente qu'un assemblage souvent disparate

FIG. 6. — Défrichement de la steppe à armoise entre ITZER et BOU MIA.

Pl. VI

Fig. 7. — Défrichements récents près de BOU MIA ; au fond, le JBEL AYACHI.

Fig. 8. — Irherm et hameaux chez les AIT MESSAOUD.

FIG. 9. — Village près de BOU MIA (AIT BOUGMAN).

Fig. 10. — Hameau récent chez les AIT OUAHI OU HEKKI (A. MESSAOUD).

de constructions élémentaires, cubes de pisé jointifs ou non, sans mur d'enceinte ni défenses. Mieux encore, l'*irherm* éclate en minuscules hameaux satellites de deux ou trois maisons installées le long des vallées, près des champs : ainsi en est-il en particulier le long de la Moulouya, chez les Aït Ouahi ou Hekki, ou le long de l'Oudrhès, dont les versants sont piquetés de demeures isolées, tandis que les agglomérations plus anciennes jalonnent le fond (Mouyddid). Quelques familles vivent encore sous la tente, mais il s'agit d'un archaïsme de plus en plus exceptionnel (Planches 8, 9 et 10).

On est en droit de s'étonner, dans de telles conditions, de la place que l'élevage occupe encore dans ce système. Les deux tribus entretiennent au total quelques 45.000 ovins, chiffre qui paraîtra dérisoire à côté des 200.000 qu'on leur attribue au moment de la *siba* et des grands mouvements de nomadisme pastoral. Mais les évaluations, pour le passé, n'ont rien de certain ni même d'approximatif. En tout cas, la reconstitution du cheptel, au cours des années qui précédèrent la guerre, fut l'œuvre des pâturages locaux. Sans doute les Aït Messaoud et les Aït Bougman réclamèrent-ils la reconnaissance de leurs anciens droits sur l'*azarhar* des Aït Sgougou, au cours de multiples négociations avec les autorités. Mais ils ont en fait renoncé aux contingents que des accords administratifs ont pu leur réserver. En tout cas, seuls les Aït Messaoud envoient quelques 2.000 moutons par hiver, sur le plateau de Ment, par entente avec les Zaian et moyennant redevances. Le reste demeure dans la plaine et se disperse au gré de la saison, soit dans les fonds de vallons secs, soit sur les tables de calcaires lacustres, soit au pied du Jbel Amalou (Aït Messaoud), soit encore sur le plateau dit « l'Arhid » (Aït Bougman). Moutons et chèvres (ces dernières beaucoup moins nombreuses) endurent, certes, le froid en plein air ; cependant quelques abris rudimentaires, sortes de hangars attenant à la maison, ont été aménagés parfois. En cas de bourrasque il ne reste qu'à parquer le plus possible de bétail dans les maisons ; heureusement le soleil revient vite et l'on peut voir alors les moutons rechercher les jeunes pousses entre les plaques de neige. Du reste voilà précisément la saison où les troupeaux des Aït Ayach et des Aït Morrhad descendent vers la plaine de la Haute Moulouya, considérée comme un *azarhar* par les gens du Haut Atlas.

Notons enfin que l'évolution vers la vie agricole se marque plus particulièrement chez les Aït Messaoud, qui bénéficient de terres meilleures

et mieux arrosées, mais subissent des hivers plus rigoureux. Ils disposent en moyenne par foyer de deux hectares et demi en parcelles irriguées, d'une dizaine d'hectares en *bour* et d'une trentaine de têtes de moutons. Chez les Aït Bougman, la moyenne des terres irriguées tombe à un hectare, les *bour* au contraire s'élèvent à treize hectares (mais la moisson, il faut le préciser, représente une valeur beaucoup plus aléatoire qu'à l'Ouest) ; enfin le nombre des moutons par foyer dépasse quarante, sans compter une quantité appréciable de chèvres.

2° *La plaine d'Itzer à Enjil.*

A l'est d'Itzer, dans la plaine occupée par les Aït Arfa de la Moulouya, la pluviométrie qui demeure partout au-dessous de 250 mm. rend impossible la culture sèche. De plus c'en est fini de ce côté-ci des vallées d'oueds à fond large et limoneux qui sortent du Moyen Atlas ; celle de la Moulouya elle-même ne présente encore des conditions favorables (Aït Mouli) que sur quelques kilomètres en amont des gorges. Par contre nombre de petites résurgences assurent un peu d'humidité à de modestes vallons qui entaillent la série lacustre tertiaire en découpant des *gour*. A qui passe au long de la route de Fès, le « piedmont » apparaît comme un plateau monotone et désert (plaine de Tanfit au pied des montagnes) ; en réalité, à mesure qu'on s'approche de la Moulouya, la topographie se cloisonne en petites unités creuses, dont l'horizon est borné par des falaises blanchâtres, tandis que des « seguia » rudimentaires courent dans les bas-fonds. Une toponymie plus riche qu'à l'ouest dans les détails semble traduire l'importance et l'ancienneté de la fixation des hommes dans le pays. Les Aït Arfa pratiquent une culture irriguée extensive : la seguia se borne à assurer la récolte annuelle de blé ou d'orge ; le maïs est rare et l'arboriculture inconnue.

L'habitat n'a guère évolué plus que la vie agricole au cours des dernières années. Les vieux villages fortifiés, que l'on désigne volontiers du nom arabe de « kasba », en demeurent l'élément essentiel ; seuls quelques-uns, plus particulièrement délabrés, comme Tamayoust, ont été partiellement abandonnés pour des groupes de maisons neuves à proximité immédiate.

Cependant, bien que les cultures fixent au sol les Aït Arfa, du moins une grande partie d'entre eux, elles ne constituent pas le principal de

leurs ressources : les gens de cette tribu ne disposent que de deux hectares en moyenne de terrains irrigués par foyer. Le cheptel prend d'autant plus de place dans leur économie : l'effectif du troupeau familial oscille autour de quarante moutons et d'une dizaine de chèvres. Des massifs plissés du Moyen Atlas aux gorges de la Moulouya s'étendent des pâturages qui peuvent suffire hiver comme été. Ce genre d'élevage n'entraîne plus depuis longtemps les gens et les bêtes en *azarhar*, mais il n'en exclut pas pour autant certaines formes de petit nomadisme. Si bien des troupeaux évoluent en toute saison autour des villages, sous la conduite de bergers ou d'enfants, quelques familles vont s'installer tantôt dans les bas-fonds abrités du vent, tantôt sur les prairies qui dominent l'Aguelman de Sidi Ali (Planches 11 et 12). Un tiers des personnes passent une grande partie de l'année au dehors, sous la tente. Mais l'on ne peut pas parler d'un rythme précis de déplacements : les pentes de la montagne reçoivent le bétail en plein hiver pourvu qu'elles ne soient trop recouvertes de neige.

Ce type de genre de vie annonce déjà, par bien des traits, la Moyenne Moulouya : cultures irriguées dominées par des kasbas, faibles déplacements pastoraux à l'intérieur même de la région, tout cela se retrouve en aval. Mais les Aït Arfa donnent l'impression d'être au large en comparaison des groupes humains fixés sur la bordure oriental du Moyen Atlas (O. Jerrar de Tirnest, Ahl Reggou). Leur occupation du sol demeure plus sommaire et moins intensive ; ils ne prennent pas la peine de développer une arboriculture, qui s'impose comme une rigoureuse nécessité plus bas. Les premiers vergers apparaissent à peu près exactement à la limite des Aït Youssi et des Aït Arfa. Au reste ce pays est partiellement colonisé par des Ouled Khaoua de la Moulouya, qui ont réussi à se faire céder quelques terres et y construisent des maisons.

III. — L'ÉVOLUTION SUR LA BORDURE DU MOYEN ATLAS.

Des tribus d'origine diverse, Aït Ichkern, Aït Ihand, ainsi que des Aït Mguild (Aït Ali ou Rhanem, Aït Kebel Lahram et Irklaouen) sont venues se juxtaposer, fixant leur point d'attache sur la lisière méridionale du Moyen Atlas, les uns à cheval sur les hauteurs qui séparent le Serrou de la Moulouya, les autres entièrement sur le versant de ce dernier oued. Partout

des altitudes supérieures à 1750 m. et atteignant souvent plus de 2.000 m., amènent un froid hivernal plus vif, accompagné d'une couverture nivale qui peut durer plusieurs semaines. Mais d'autres facteurs contribuent à limiter, au moins dans le cas d'un aménagement sommaire, les possibilités du terroir. Une roche en place compacte ou massive affleure parfois en falaises, ou se débite en pierrailles austères : calcaires du Lias des hautes vallées de l'Aguercif et du Bou Hafs, ou granites décomposés du bassin du Kiss. Les contrastes de la topographie s'accentuent, et les nombreux escarpements qui envahissent les versants ont de quoi rebuter la charrue (Planche 13). Vers le haut, la forêt délimitée apparaît, domaine désormais inviolable, tandis qu'à l'aval s'étendent les emblavures des gens de la plaine. Quant à l'eau courante, elle se fait rare quand on s'élève, partout où les tapis de solifluction jouent le rôle d'éponge ; seuls quelques vrais oueds, issus de la montagne, arrivent à se frayer un chemin à la surface du sol, sans trop dépérir. C'est vers l'ouest, à l'amont du bassin de la Moulouya, que les vallons secs l'emportent et deviennent le paysage le plus banal ; ils offrent du moins une bonne terre quasi-alluviale.

Les gens de ces tribus, se contentant de l'utilisation la plus immédiate des possibilités du pays, avaient longtemps considéré ce dernier comme un lieu de séjour temporaire, à la mi-saison. Aujourd'hui plusieurs combinaisons nouvelles s'esquissent dans l'exploitation du terroir.

1° *A l'ouest.*

Les Aït Ichkern et les Aït Ihand possèdent des terrains collectifs en Haute Moulouya. Mais, au moment de leur installation, ils avaient pu pousser jusque dans la vallée profonde du Serrou, dont ils avaient fait leur domaine principal. Pour ces deux tribus la vallée de la Moulouya n'a donc été qu'une marche méridionale ventée et froide, sans eau courante sauf le long du grand oued, en bref une réserve de pâturages. Le pays se trouve déjà trop éloigné de la vallée du Serrou pour solliciter un défrichement rapide ; quelques fonds de dépressions cependant bénéficient des labours effectués à la fin de l'automne, quand les premières neiges ont fondu, par des familles dont la tente est installée à la lisière des forêts (Planche 14). De rares maisons de pisé, rudimentaires abris, longent la Moulouya rive gauche, tandis que sur l'autre versant où les conditions demeurent les mêmes, les Aït Henini multiplient champs et demeures éparses. C'est que

pour ces derniers la descente vers la Moulouya tient lieu d'installation en plaine riche : tout est relatif.

Le genre de vie actuel des Aït Ihand repose en partie sur des cultures, irriguées ou *bour*, dans la vallée du Serrou, autour de Kerrouchène ; mais leur extension est limitée par les accidents du relief ou la forêt : la moyenne par foyer n'atteint pas un hectare en irrigué, et à peine trois hectares en *bour*. Une bonne part des soucis se tourne encore vers l'élevage. Les troupeaux oscillent, à travers des étendues forestières, entre le Serrou et les larges vallons secs qui descendent sur la Moulouya. La majorité des familles possède une maison auprès des terrains cultivés, mais quelques-unes suivent les troupeaux avec leur tente, au cours de ces déplacements à faible rayon. Enfin une véritable transhumance de type méditerranéen, mais à sens inverse, c'est-à-dire de la montagne à la plaine, emmène quelque cinq mille moutons tous les hivers (le tiers du total) chez les Zaïan, sous la conduite d'un petit nombre de personnes : les troupeaux sont confiés soit à des bergers rétribués, soit à un représentant de la famille.

Si les Aït Ihand ne se rendent plus en masse en *azarhar* comme autrefois, puisqu'ils disposent chez eux de vallées profondes et abritées et aussi de hauts plateaux, leur équilibre n'en est pas trouvé pour autant. Tandis que leur expansion agricole se montre indécise et lente, leur cheptel demeure peu nombreux : dix à vingt moutons par foyer et parfois autant de chèvres. Au fond, ils continuent, au ralenti, de mener un style de vie qui fut celui du passé ; ils ont renoncé aux mouvements pastoraux qui se heurtaient à trop de difficultés administratives, pour se cantonner sur leurs propres terrains, sans toutefois les utiliser complètement ni pour la culture, ni pour le parcours. Ainsi, alors que l'hiver leur fait abandonner les hauts vallons du versant de la Moulouya, les Aït Henini et quelques Aït Sidi Moussa du Haut Atlas viennent les y remplacer, par une vieille habitude tolérée.

2º *Au centre.*

Nous voici chez les Aït Ougadir, qui se rattachent aux Aït Mguild du sud : Aït Ali ou Rhanem sur l'oued Kiss, Aït Kebel Lahram sur l'oued Aguercif. Il s'agit de deux vallées assez bien pourvues d'eaux courantes, ce qui est rare sur la rive gauche de la Moulouya. La seconde d'ailleurs offre une étendue plus favorable de versants marneux dans les séries affleurantes

crétacées ou tertiaires, ainsi que des terrasses quaternaires. Chez les Aït Ali ou Rhanem, la rocaille calcaire ou l'arène granitique occupent au contraire une place parfois excessive.

Ces deux groupes humains, ne disposant que du seul versant tourné vers la Moulouya, y ont développé leurs cultures, le long des *seguia* naguère, en *bour* de plus en plus aujourd'hui. Cela donne en moyenne un hectare et demi en irrigué par foyer et sept hectares en *bour* chez les Aït Ali ou Rhanem, deux hectares en irrigué et onze hectares en *bour* chez les Aït Kebel Lahram. Qu'il s'agisse de culture sur seguia ou de culture sèche, la céréale d'hiver en constitue à peu près l'unique élément.

Cependant les Aït Ougadir, suivant la tendance générale, demeurent des éleveurs. On les sent attachés aux vieilles traditions de vie pastorale, aux amples troupeaux qui couvrent les versants empoussiérés au cours des longs déplacements. Si les quatre-cinquièmes d'entre eux possèdent un pied-à-terre dans les tirhremt, ou même des maisons isolées, beaucoup ont en outre conservé la tente et l'utilisent l'hiver. Ils bénéficient, en effet, en *azarhar*, de la place laissée vacante par l'abandon des droits de leurs voisins de la plaine, et se chargent d'occuper les terrains accordés aux Aït Mguild du sud par des règlements administratifs, d'ailleurs sans cesse remis en question. La moitié environ des vingt-six mille moutons (trente à quarante par foyer) quitte ainsi la Haute Moulouya dès le mois de novembre. Les Aït Ali ou Rhanem les dirigent vers le plateau de Ment, chez les Zaïan ; quant aux Aït Kebel Lahram ils restent fidèles à l'*azarhar* des Aït Sgougou, dans la région d'El Hammam. A ce moment-là, en Haute Moulouya, les vieux *irherm* aux toits de planches à double pente apparaîtraient comme des hameaux morts, s'il n'y avait, outre les gardiens habituels, quelques familles ça et là ; d'ailleurs les versants fraîchement labourés, où la céréale ne tardera pas à verdir, indiquent une occupation du terroir relativement avancée (Planche 15).

Ainsi les Aït Ougadir, tout en réalisant un aménagement plus complet de leur domaine, ont réussi jusqu'à présent à sauvegarder l'essentiel du genre de vie ancien. C'est, pourrait-on dire, jouer sur les deux tableaux. Mais pour combien de temps ? Là encore, l'équilibre n'est pas trouvé.

3° *A l'est.*

Les Irklaouen occupent l'extrémité orientale de cette retombée forestière à pente douce, sans *dir*, qui sépare le Moyen Atlas des hautes plaines

FIG. 11. — Arrivée des AIT RAHO OU ALI (A. ARFA) sur le versant de l'AGUELMAN de SIDI ALI.

Fig. 12. — Troupeaux des AIT ARFA au printemps, au bord de l'AGUELMAN de SIDI ALI.

Fig. 13 — Haute vallée de l'O. KISS (A. ALI OU RHANEM).

FIG. 14. — Défrichement d'un vallon sec chez les AIT IHAND.

Fig. 15. — Irherm des AIT ALI OU RHANEM, l'hiver.

de la Moulouya. Ils se trouvent à la limite des deux grands secteurs géographiques définis au début de cette étude. Parmi eux, les uns, le long de l'oued Bou Hafs évoluent selon les mêmes tendances que les Aït Kebel Lahram ; plus en aval, sur l'oued Bou Laajoul inférieur, les Aït Sidi Bou Moussa sont des cultivateurs et éleveurs fixés en villages fortifiés, comme les Aït Arfa.

Mais le cas des Aït Hamama est particulier. Ces derniers sont cantonnés dans de larges vallées limoneuses, où ne coulent que de maigres filets d'eau, cependant que la forêt de chênes-verts et de cèdres couvre les hauts versants. Les pâturages de la plaine ne leur appartiennent pas. Ainsi l'extension des *bour* sur les versants est limitée, et par surcroît les ressources en eau se révèlent médiocres, comme partout, dans la région au-dessus d'une certaine altitude. Ils ne disposent que de deux à trois hectares par famille en culture sèche et de moins d'un hectare sur seguia, conditions qui rappelleraient le pays des Aït Ihand, si elles n'étaient aggravées par l'absence de vallées profondes et abritées. Les Aït Hamama, bloqués dans tous les domaines, n'ont donc pas eu la liberté d'évoluer. Aussi restent-ils fidèles au vieux système pastoral fait de déplacements massifs et saisonniers. La majorité d'entre eux vit sous la tente ; et la presque totalité des treize mille cinq cents moutons part en hiver pour l'*azarhar*. Mais il ne s'agit pas de simple transhumance « inverse » du bétail avec des bergers : plus de la moitié des personnes suit le mouvement et pratique ainsi le nomadisme traditionnel entre la montagne et la plaine. On les retrouve l'hiver dans le haut bassin de l'oued Beth, chez les Guerouan, en contrebas d'Ito, où ils firent autrefois leur soumission. Mais leur présence, aux lisières des bonnes terres cultivées du Maroc atlantique, est de plus en plus discutée.

***

Nous avons pu voir s'esquisser au passage trois types de pays qui mettent en évidence les combinaisons actuelles des genres de vie : une haute vallée relativement humide où se développent les *bour*, un piedmont oriental sec, localement cultivé sur *seguia*, et des versants montagneux où se maintiennent des survivances de nomadisme pastoral ou de transhumance. Et en fait nous voici bien au carrefour des trois grandes zones géographiques qui se partagent le Maroc : des plaines ou plateaux plus ou moins élevés à

vocation céréalière, baignés par l'atmosphère océanique ; traversant l'Atlas aminci au delà du seuil d'Arhbala, ils font une dernière et timide apparition en Haute Moulouya ; des steppes continentales au relief monotone, en second lieu : elles poussent, nous l'avons vu, exceptionnellement loin vers l'ouest dans cette région ; une dorsale montagneuse enfin, aux aspects contrastés, réserve inégale d'humidité. Mais nous ne retrouvons ici ni la densité d'occupation du sol des plaines de la Meseta, ni la complexité du système de cultures des oasis, ni l'économie montagnarde du pays chleuh ou du Rif central.

Au fond, à travers les nuances variées qu'ils impriment au paysage, les genres de vie analysés gardent un air de parenté qui résulte de la combinaison, généralement adoptée, d'une agriculture très extensive et d'un élevage plus ou moins itinérant. Partout des constatations analogues s'imposent : seules quelques parcelles favorisées bénéficient du fumier que le bétail devrait procurer ; la paille demeure dans certains cas la réserve suprême de fourrage ; quant aux abris d'hiver, ils sont encore exceptionnels et rudimentaires. Nous avons vu d'ailleurs que le rythme des déplacements de troupeaux présente des incohérences apparentes : pour les uns la haute vallée joue le rôle de refuge d'hiver, pour les autres c'est la zone montagneuse froide à évacuer. En comparaison des genres de vie anciens, nous décelons tantôt le développement de certains éléments, tantôt leur régression dans l'ensemble du système, mais non pas des transformations radicales de structure. L'évolution en cours montre ce qu'on pourrait appeler des solutions de facilité. Et c'est avant tout la faible pression démographique qui les rend possibles. Il se dégage en effet l'impression générale d'un pays plutôt sous-occupé, dont certaines parties seulement accèdent maintenant à une vraie vie paysanne.

L'étude scientifique peut garder ici d'autant plus de sérénité que la région ignore, pour le moment, l'acuité des problèmes qui ailleurs s'imposent à l'observateur de prime abord : érosion des sols, émigration. Apparaîtront-ils dans l'avenir, ou bien le pays y échappera-t-il par une rigoureuse mutation, faite à temps, de son économie agraire, en fonction des véritables possibilités naturelles ? Faute d'être à la fois agronome, pédologue, administrateur, et surtout prophète, on se borne à poser la question.

René RAYNAL.

Communications

POUR L'ÉTUDE DES DROITS BERBÈRES

A propos de G. MARCY, *Le Droit coutumier Zemmoûr*, suivi d'une bibliographie d'ensemble de la question.

« Fragt die Sitte » (*Tristan*, I, 5

I

Lorsqu'on considère les institutions juridiques *effectives* des populations de l'Afrique du Nord à l'heure actuelle, on remarque qu'elles ont une triple origine : il y a d'abord tout ce qui a été apporté, depuis 1830, par les Français. C'est un droit facile à connaître et dont nous ne parlerons plus ; il y a ensuite cette couche d'institutions musulmanes apportées par la conquête arabe, et enfin le fond berbère préexistant. Jusqu'à ce point, l'analyse est très aisée : elle se complique beaucoup dès qu'on veut pousser la recherche plus loin.

En effet, du point de vue *officiel*, on sait, tout de suite, quand le droit français est applicable, et quand le droit musulman ou les coutumes berbères ont été maintenues. En réalité, du point de vue sociologique, parfois même du point de vue juridique, la situation est beaucoup plus complexe.

1° Pour ce qui est du domaine propre de la loi musulmane, c'est-à-dire des régions de langue arabe et où le droit religieux est, en théorie, applicable, ce n'est pas nécessairement ce droit qui s'y trouve strictement appliqué. Inutile de nous en étonner : la découverte du *'amal* marocain par L. Milliot, il y a quelque 30 ans, aurait moins étonné les juristes d'Afrique du Nord, s'ils avaient eu connaissance de ce qui existait ailleurs, en particulier en Indonésie, par exemple, où, là aussi, les juges religieux appliquent parfois des règles qui ne sont pas conformes aux prescriptions

du *fiqh*. Cependant, et sans vouloir en rien diminuer le mérite du savant précité, il faut bien constater que ces infiltrations coutumières se limitent à un petit nombre de points réellement importants ; ils n'ont pas modifié, dans l'ensemble, la structure du droit musulman.

Mais il y a encore autre chose : même dans ces régions de langue arabe et de droit musulman, il subsiste certainement des usages berbères. Il y a là un premier sujet de recherches sociologiques, intéressantes, non plus du point de vue de l'application du droit par les juges (du moins pas en règle générale, comme c'était le cas ci-dessus), mais en ce qui concerne l'ethnographie juridique. Jusqu'ici, cela n'a été fait qu'à titre tout à fait sporadique (1), mais des études, systématiquement poursuivies, révèleraient, certes, des faits nombreux de cet ordre.

2° Prenons maintenant les régions de langue berbère, c'est-à-dire celles où les coutumes se sont naturellement le mieux maintenues. Tout d'abord, il est certain qu'elles ont, en tout état de cause, subi l'influence de l'Islam (2). Je crois pouvoir poser en principe que, pour l'ensemble de la communauté musulmane, et pas seulement en Afrique du Nord, les formes du mariage sont partout, sans doute, conformes aux exigences du droit religieux : c'est là, sauf erreur, le minimum d'islamisation existant, je pense, partout. Celui, donc, qui s'occupe de droit berbère doit s'efforcer de déceler cette influence religieuse, sans oublier, toutefois, qu'il peut y avoir « consubstantialité » (Milliot) entre les institutions berbères et arabes (3).

Quant au reste, il y a encore à distinguer, dans ces régions, entre ce qui subsiste malgré la théorie juridique officielle, et ce qui existe conformément à cette dernière.

a) Cette survivance, illégale, de la coutume, est attestée par de nombreux exemples ; c'est ainsi qu'en Aurès, près d'un siècle après que les Français eussent installé des cadis, la coutume a largement subsisté, comme je me propose de le montrer dans un article à paraître ; et ce, non seulement vis-à-vis du droit musulman, mais aussi vis-à-vis du droit français. L'application des qanoûn municipaux y est encore en vigueur, et c'est encore bien plus le cas en Grande Kabylie où, de plus, le droit coutumier ne cède

(1) V. p. ex. BOUSQUET et DEMEERSEMAN, ce qui concerne la *h'adhâna* dans la campagne tunisienne, dans les « C. R. du IIIe Congrès de la Féd. des Sociétés Savantes d'A. du N. », *in fine* : l'usage en Khroumirie est conforme à la coutume (légale) en Grande Kabylie ; également BOUSQUET et MHAMSADJI MOHAMMED sur des usages relatifs à la dot dans la région d'Aumale (« Rev. Afr. », 1947).

(2) Sur les divers degrés de pénétration de la coutume par le droit religieux, voir G. MARCY, dans « La France Méditerranéenne et Africaine », 1939, I, p. 24 et sqq.

(3) P. ex. la *diya*, qui a subsisté malgré l'introduction du droit pénal français en de nombreuses régions (Voir SCHWARTZ, thèse, Alger, 1924, et mon étude à paraître dans « Rev. Algér. », sur la persistance des coutumes berbères en Aurès) ne peut être considérée en Algérie comme une institution arabe (d'origine préislamique d'ailleurs) importée par les musulmans au Maghreb.

que très lentement devant les injonctions du droit français qui a tenté de le réformer sur certains points (1).

D'autre part, même si, en théorie, le juge doit appliquer un droit religieux, le cadi en fait s'inspirera parfois de la coutume (2).

b) Mais il existe aussi des régions qui officiellement ont conservé, dans une mesure plus ou moins large, un droit coutumier (plus ou moins influencé par le droit religieux) ; ce sont essentiellement la Grande Kabylie, en Algérie, et, au Maroc, les zones de droit berbère (3). Jusqu'ici, l'étude de la coutume avait un grand intérêt, indiscutablement, mais du point de vue scientifique seul, du point de vue sociologique. Dans ces régions, au contraire, le relevé de la coutume a, de plus, un intérêt pratique considérable ; en Kabylie, la justice est rendue par des autorités françaises ; au Maroc, le Contrôle Civil est mêlé de près à l'administration de la justice berbère, et c'est pourquoi M. Marcy écrivait (4) que l'organisation de cette dernière « doit être, de toute nécessité, complétée, dans le moindre délai, par un recueil vraiment sérieux et exhaustif de la coutume locale ».

II

C'est un recueil de ce genre que le très regretté Marcy lui-même a eu presque le temps d'achever ; il a paru en 1949, dans les collections de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, sous le titre *Le Droit coutumier zemmoûr*, grâce aux soins diligents de M. E. Janier qui a eu, en particulier, le mérite de dresser, *motu proprio*, un très utile index des mots berbères et arabes pour cette remarquable publication posthume.

Ce droit zemmoûr (5), comme celui des autres tribus nomades du Maroc Central, nous présente « une coutume dans son état le plus pur, à peine adultérée par de minimes intrusions du *chra'* ». L'auteur, avant d'entreprendre la rédaction de son livre, avait déjà consacré divers articles importants à cette question. L'ouvrage, qui compte quelque 400 pages, traite dans une première partie du « Statut Personnel » (pp. 1 à 156) ; puis de « la propriété immobilière et les moyens d'acquérir » (pp. 157 à 274) ; ensuite des obligations (pp. 275 à 341) ; il se termine par un appendice (le *rrehen*), une double bibliographie, l'index précité, et une table.

Marcy a recueilli sa documentation sur place, directement en quelque sorte, au moyen de l'information orale, mais il fait aussi une place très

(1) V. L. Bousquet-Lefèvre, *La Femme Kabyle*, 1939, et G.-H. Bousquet, *Justice française et coutumes kabyles*, 1950.

(2) Voir Chauveau, in « Rev. Algér. », 1937, pour Ouarzazate ; et pour Tinghir, une observation que je formule dans mon article sur l'Aurès, où il en va plus ou moins de même.

(3) En Tunisie, 98 % de la population est arabophone et, officiellement, le droit sunnite (malékite ou hanéfite) est seul applicable (même aux djerbiens ibâdhites).

(4) Article cité, p. 70.

(5) Article cité, p. 24, et *Zemmoûrs*, p. 360.

large à la jurisprudence des tribunaux coutumiers (sauf sur la fin de l'ouvrage qui n'a pas été complètement achevé). L'auteur n'a pas consacré un chapitre spécial à la procédure ni aux modes de preuve et en particulier pas au serment plural ; on le peut regretter étant donné l'importance, à juste titre soulignée par lui-même, de cette dernière institution chez les Berbères en général (1).

Dans la bien faible mesure de mes connaissances en la matière, voici quelques remarques au sujet de ce livre :

P. 1 et sqq. on trouvera des passages importants sur la constitution de la famille berbère. P. 3, n. 2, l'auteur soulève un intéressant problème de convergence possible de la *'aqîqa* musulmane avec des rites berbères préexistants ; je remarquerai seulement qu'en Aurès, les dits rites sont beaucoup moins importants que chez les Berbères du Maroc, ainsi que des voyages dans les deux régions m'en ont persuadé. P. 7 et sqq., la liberté de la jeune fille au Maroc Central contraste étrangement avec la condition de celle-ci en Kabylie : devant des faits de ce genre, je me demande toujours si nos neveux pourraient reconstituer un droit berbère primitif unique. Pour ce qui est de la femme donnée en payement à titre de *diya* (p. 10, n. 7, 19, 20, 33), Féraud, il y a près d'un siècle, avait noté des habitudes semblables en Petite Kabylie. En ce qui concerne le consentement que la femme aurait à donner à son mariage, on notera (p. 20 et sqq.) la grande prudence de l'auteur pour essayer de résoudre cette question ; p. 23, l'auteur paraît faire une confusion, parlant de la « nullité », alors que « le mari répudie sa femme », en tous cas la terminologie n'est pas heureuse. P. 24, l'auteur semble dire que l'élément essentiel de publicité : la *tagheroût*, serait quelque chose de foncièrement berbère ; mais la publicité du mariage est requise également par le *fiqh* (2) ; p. 25, aussi, l'obligation de livrer la femme au mari est tout-à-fait dans la note musulmane. P. 27 : les familles riches marient leurs fils assez tôt « pour couper court par la séparation des domiciles aux dissentiments familiaux fréquents entre père et fils » ; cela par contre est fort peu dans la note musulmane ; mais (p. 35) le « droit de préférence » des cousins paternels sur leurs cousines est quelque chose d'assez général (à titre de simple usage) en Islam, l'auteur ne l'a pas fait ressortir. P. 33, il fallait indiquer l'analogie entre le *tighas'is'* zemmoûr, et le *chighâr* du *fiqh*. P. 37, Marcy dit très justement que le mariage est conclu dès avant la consommation de celui-ci : c'est une des rares erreurs graves commises par Hanoteau et Letourneux, suivis par la jurisprudence et la loi française (3).

(1) Article cité, p. 38 et sqq. Cette question est traitée p. 65 et sqq. des *Zemmoûrs*, à propos des preuves du mariage.

(2) Inutile de donner des citations juridiques, mais voir de plus *Die Geheim ehen bei den Arabern* par GOLDZIHER (« Globus », t. 68), note aussi curieuse que peu connue.

(3) Voir BOUSQUET-LEFÈVRE, p. 57 et sqq. et G.-H. BOUSQUET, *Justice française*, p. 9.

P. 43 et sqq., pour ce qui concerne l'*ammazâl*, cette sorte de mariage morganatique, j'en ai, jadis, découvert l'équivalent dans la région de Gouraya, sous le nom de mariage *mechroût'*, mais l'auteur n'avait pas à citer ma note (« Rev. Alg. », déc. 1934) sur ce point puisqu'il n'a pas fait du droit berbère comparé ; on voit tout l'intérêt de son livre pour comprendre certaines coutumes archaïques subsistant en Algérie. Ce que Marcy dit (p. 61) du viol, par le mari, de sa femme, assisté qu'il est par deux compères, semble à peine croyable. Ce qui concerne (pp. 65 à 81) les modes de preuve est du plus haut intérêt, mais un peu mal placé, comme je l'ai dit plus haut. Si l'auteur avait traité aussi du droit pénal ancien (1) chez les Zemmoûrs, il n'aurait pas relégué l'examen du serment plural à cette place. Ce qui est dit (p. 73) du serment de la femme n'est pas clair ; selon l'auteur, la femme n'a pas de parenté avec ses agnats naturels, mais bien avec ses frères utérins ; mais un frère germain, n'est-il pas, à la fois, agnat et utérin ? Ce qui est dit (pp. 74 à 76) du serment des mineurs, doit être rapproché de la très belle note de Peltier (dans ses *Œuvres Diverses*) et des indications que je donne sur la coutume de certains villages en Aurès. Le caractère « strictement personnel » du contrat de mariage (p. 95) a été admirablement mis en lumière par Marcy, il montre bien que ce contrat n'est donc pas une vente ; ses explications sont *verbatum* applicables à la Grande Kabylie ; par contre, la possibilité de la femme de chercher refuge à un autre foyer est impensable dans cette région ; de même « la prescription extinctive des droits du mari » en cas de non-usage est une chose très curieuse et inconnue en Kabylie (pp. 112-113). Signalons plus loin (pp. 130-131, n. 26), la belle analyse de l'idée « d'enfant endormi dans le sein de sa mère », aussi fine que profonde du point de vue psychologique. P. 139 et *passim*, je regrette l'expression d'époux « mineur ». Qu'est cette « minorité » ? S'agit-il, en principe, comme dans le droit musulman de « puberté » ? Cela n'est pas clair ; on regrette que l'auteur soit décédé avant d'avoir pu nous donner une théorie générale de l'incapacité en droit zemmoûr, qu'il a tout de même bien dû envisager, j'imagine (2).

Je limite volontairement au statut personnel mes remarques diverses, pour porter maintenant un jugement d'ensemble sur cette œuvre. Il ne faut voir dans les légères critiques, ou réserves, formulées ci-dessus qu'un témoignage de l'extrême attention avec laquelle j'ai examiné cet ouvrage. Celui-ci me paraît, au contraire, avoir une valeur exceptionnelle : Marcy écrit (p. 365) à propos de *La Kabylie et les coutumes kabyles* que « c'est un véritable monument du genre dont il faudrait souhaiter que, dans l'avenir,

(1) *A priori*, il me semble qu'officieusement il n'a pas dû être aboli, à en juger par ce qui continue à exister en Algérie.

(2) On regrette aussi l'absence d'indications touchant l'existence, ou l'inexistence, du *h'obous* ainsi que d'une théorie générale de la filiation naturelle, importante dans une région où, nous dit Marcy, les mœurs sont si libres.

nous puissions avoir l'équivalent pour le Maroc ». Nul doute que si l'auteur avait pu terminer son ouvrage, il aurait réalisé, lui-même, son vœu ; car, dans l'état où il l'a laissé, *nous n'avons pour les droits berbères, rien qui soit, à l'exception du Hanoteau et Letourneux, supérieur, ou seulement comparable aux Zemmoûrs de Marcy* ; en particulier pour le Maroc, et quoique de fort bons travaux aient déjà été publiés sur la question, il l'emporte nettement sur ses rivaux.

Sans doute, avec le temps, certaines insuffisances, ou faiblesses, pourront-elles être décelées, mais l'effort considérable poursuivi durant de longues années par feu Marcy, nous restera durant d'autres bien plus longues années d'un secours indispensable : pour la région des Zemmoûrs d'abord, et ensuite, comme modèle pour d'autres études à entreprendre ailleurs.

En écrivant ces lignes, je ne puis qu'amèrement déplorer la disparition de celui qui, le premier, et jusqu'ici le seul, ait eu une vue d'ensemble du problème juridique berbère (1), en même temps qu'un sens perçant de l'analyse en ce qui touche le détail des diverses coutumes. Certes une telle perte ne sera pas aisément réparée.

III

Mais quittons ce sujet douloureux ; il l'est pour moi d'autant plus que je nourrissais à l'égard de Georges Marcy une très haute estime, et que j'attendais encore beaucoup de lui.

Ce qui est certain, c'est qu'il convient de continuer l'étude des droits berbères, non seulement parce que la chose est au Maroc d'un grand intérêt pratique, mais aussi parce qu'il est, du point de vue sociologique et ethnographique, absolument indispensable qu'une telle recherche soit entreprise (2) : elle est de nature à mieux nous faire comprendre l'histoire et la structure sociale, passée, voire présente, de l'Afrique du Nord française et est, scientifiquement parlant, aussi intéressante que des recherches similaires poursuivies, dans des pays lointains, à titre de recherches ethnographiques.

Jusqu'ici ces études des droits berbères ont été, en grande partie, entreprises par des officiers : le général Hanoteau a trouvé, au Maroc, de dignes successeurs et je tiens à leur rendre un bien sincère hommage ; il est certain, en effet que — comparés aux victoires militaires que des juristes ethnographes pourraient remporter — leurs travaux d'ethnographie juridique sont hors de pair, et, en tout état de cause, les documents que sont les

(1) Cf. son article cité qui est de tout premier ordre et d'importance absolument décisive.

(2) Je reprends ici une idée que feu mon ami et maître F. Peltier a bien souvent exprimée devant moi : il regrettait de n'avoir pas consacré à cette étude le temps que lui avaient pris ses recherches dans le domaine de la casuistique musulmane.

notices dues aux officiers des A. I. sont à la base de notre connaissance en la matière. Mais Marcy a fait justement ressortir (*Zemmoûrs*, p. 365), l'absence de préparation juridique et scientifique de la plupart de leurs auteurs ; leurs efforts n'en sont, subjectivement parlant, que plus méritoires ; objectivement, le résultat ne peut jamais être de tout premier ordre.

Une exploration systématique nous livrerait, j'en suis persuadé, des trésors. En voici un petit exemple : à une époque récente, j'ai eu l'occasion, me trouvant à Boulmane, de lire une notice : cette notice m'a paru exacte sur beaucoup de points ; mais ayant pu m'entretenir avec le Président du Tribunal Coutumier de l'endroit, il m'expliqua que la mère du *de cujus* a droit au 1/6 *si le défunt est le dernier de ses enfants*, c'est là ce qu'on nomme *la part de lait* ; je ne suis pas, il est vrai, un expert en la matière, mais cela m'a paru être quelque chose de tout-à-fait extraordinaire, dont je ne connais aucun équivalent dans aucune législation du monde. La notice susdite n'en fait aucune mention ; peut-être son auteur a-t-il jugé que c'était là un renseignement sans intérêt, ou l'a-t-il ignoré ; mais le fait est certain. Bien plus, comme c'était au moment de mon départ et le jour du Moûloûd, mon informateur ne s'est mis qu'un très court instant à ma disposition, et j'ai eu beau envoyer, ensuite, à un très aimable officier, un questionnaire détaillé pour en savoir d'avantage : je ne reçus jamais de réponse. Le trésor entrevu m'a échappé.

On voit, par ce fait, la richesse de la moisson scientifique que l'on peut encore recueillir, mais il se faut hâter : d'abord, tout ce qui concerne l'ancien droit public berbère est tombé en désuétude du fait de la conquête ; le droit pénal est, au moins théoriquement, partout aboli ; enfin, le droit privé subit chaque jour davantage la contamination de l'Islam et de l'Europe. Il n'est plus de temps à perdre. Hanoteau et Letourneux se sont mis au travail le lendemain même du jour où les hautes régions kabyles furent conquises ; au Maroc et pour les régions les plus longtemps indépendantes, presque vingt ans se sont déjà écoulés. Qu'on se mette donc au travail au plus vite.

Pourtant ne peut le faire avec plein succès que celui qui aura vraiment la formation acquise : il conviendrait de donner à quelques jeunes gens la préparation nécessaire. Il leur faut réunir des connaissances bien diverses ; d'abord acquisition d'une culture juridique générale, en particulier d'histoire du droit ; puis de notions, assez approfondies, de droit musulman d'une part, afin d'en pouvoir déceler les infiltrations, et des institutions juridiques berbères telles qu'elles ont déjà été étudiées, ensuite connaissance des dialectes berbères des régions à explorer. Tout ceci constitue un ensemble de connaissances variées qui ne s'acquièrent pas rapidement. Précisément, Georges Marcy a été le seul qui ait su, ou à peu près, ce qu'il faut savoir

pour se mettre à la tâche avec espoir d'un succès total : c'est ce qui donne à ses travaux une valeur hors de pair et rend sa perte irréparable pour des années.

Lorsque ainsi on aura pu recueillir ce que l'on peut encore trouver, le moment sera venu de tenter une synthèse de nos connaissances en ce domaine, ce ne pourra être que l'œuvre d'un esprit scientifique de premier ordre. C'est le devoir des institutions d'enseignement supérieur d'Afrique du Nord ou de France, de préparer la voie à un tel savant en formant des jeunes gens aptes à poursuivre cette tâche.

Georges Marcy avait, je le redis, les capacités et la culture requises pour accomplir cette grande œuvre.

Qui saura prendre sa place ?

G.-H. Bousquet.

BIBLIOGRAPHIE DES DROITS BERBERES

La présente bibliographie, qui n'a pas du tout la prétention d'être exhaustive, quoique assez complète, résulte de la fusion des deux bibliographies qui figurent dans les *Zemmoûrs* de Marcy (p. 357 et sqq., p. 367 et sqq.) et de celles, publiées par moi dans « Documents Algériens » de 1947 (p. 195 et sqq.) et dans *Justice française et coutumes kabyles*, p. 4 et sqq. Le tout très largement complété et mis au courant (1).

Les observations qui figurent, parfois, à la suite de l'indication bibliographique sont de moi ; à moins qu'elles ne soient suivies du sigle M. [Marcy]. Le silence gardé ailleurs n'implique aucune approbation ou désapprobation.

Abréviations : « H. » (« Hespéris ») ; « R. A. » (« Revue Africaine ») ; « Rev. Alger. » (« Revue Algérienne de Législation... ») ; « R. E. I. » (« Revue des Etudes Islamiques ») ; « R. M. » (« Revue Marocaine de Législation... »).

I. — ÉTUDES GÉNÉRALES

G. Marcy, *Le Problème du droit coutumier berbère*, « La France méditerranéenne et africaine », 1939, n° 1, p. 7 et sqq. (Absolument fondamental et de tout premier ordre).

G. H. Bousquet, *Islamic and customary Law in N. A.*, « Journal of Compar. Législation », nov. 1950.

(1) Un certain nombre de rapports dactylographiés sur le droit berbère, entre autres, se trouvent au Centre des Hautes-Etudes d'Administration Musulmane, 13 rue du Four à Paris ; mais, bien que dépendant de l'Université de Paris, la Bibliothèque de ce Centre n'est pas publique ; il en va de même pour beaucoup de notices qui se trouvent dans les diverses régions administratives militaires au Maroc.

G. SURDON, *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb*, 1936. (Prématuré, M. ; médiocre.)

H. BASSET, *Essai sur la littérature des Berbères*, thèse lettres, Alger, 1920 (Chapitre sur les qânoûns).

G. MARCY, *Les « leffs » ou « s'offs » berbères*, « Education Algérienne », oct. 1941.

II. — TUNISIE

P. FOISSY, *L'entr'aide à Djerba*, dans « Ibla », 1948, 1er trimestre.

G.-H. BOUSQUET, *Les deux sectes kharedjites de Djerba*, « R. A. », 1942 (effleure la question du maintien d'institutions juridiques spéciales chez ces ibâdhites berbérophones).

Textes de qânoûns du Sud Tunisien par DECAMBROGGIO dans la « R. Tunis. », 1902 et 1903.

III. — ALGÉRIE

1° *Généralités*

M. MORAUD, Deux volumes *d'Etudes, passim* (peu important).

L. MILLIOT, *La Femme musulmane au Maghreb*, thèse, Paris, 1910.

R. MAUNIER, *Les coutumes algériennes*, Paris, 1935 ; *Les Echanges rituels en Afrique du Nord*, « Année Sociologique », II, 1925-26 ; *Les Groupes d'intérêt et l'idée du contrat en Afrique du Nord* (« Annales Sociol. », série C, fasc. 2, 1937). (Cet auteur, intelligent, a tiré beaucoup de mouture d'un très petit sac).

E. LOURDAN, *La Justice musulmane en Algérie*, 1884.

M. L. SCHWARZ, *La Diya*, thèse droit, Alger, 1924.

E. MASQUERAY, *La formation des cités...* thèse lettres, Paris, 1886. (Ce classique peut encore être consulté, ne serait-ce qu'à cause de sa remarquable bibliographie critique et de ses textes de qânoûns, sans parler du livre lui-même).

2° *Grande-Kabylie*

HANOTEAU et LETOURNEUX, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 2e édition, 1893, t. II et III. (L'éloge de cet ouvrage n'est plus à faire : voir pourtant quelques réserves, chez BOUSQUET, *Justice française..., in princ.*)

J. LIOREL, *Kabylie du Djurdjura*, Paris, 1892. (Cet ouvrage cité par Marcy m'est inconnu.)

LUC, *Le Droit kabyle*, thèse, Toulouse, 1911. (Idiot.)

HACOUN-CAMPREDON, *Evolution des coutumes kabyles*. (Sérieux, mais rien sur les faits sociologiques, ce qui est invraisemblable chez un auteur résidant dans le pays.)

L. MILLIOT, *Les Institutions kabyles*, « R. E. I. », 1932.

MORAND, *Le Statut de la femme kabyle*, « R. E. I. », 1927. (C. R. de la commission de réformes de ce statut.)

PHILIPPON, *Contrats agricoles dans la région de Tighzirt*, thèse, Alger, 1931.

VIGIER, *La Femme kabyle, sa succession légitime*, thèse, Paris, 1932. (Solide et sérieux.)

Laure BOUSQUET-LEFÈVRE, *La Femme kabyle*, Alger, 1939. (Thèse, sous le nom de L. Lefèvre, très important.)

J. LANFRY, *L'Entr'aide au village kabyle*, « IBLA », 2e trimestre 1945.

G.-H. BOUSQUET, *Justice française et coutumes kabiles*, Alger, 1950, chez l'auteur.

Les articles parus dans « Rev. Algér. », peu nombreux, sont rarement intéressants. Citons : DÉROULÈDE, sur la *filiation* (1899) ; LAURENT sur la *Djemâ'a* (1949) ; DULOUT sur les *Servitudes* (1940) ; ceux récents de DESPORTES (1948 et sqq.) n'apportent rien de nouveau. J'y ai publié, en 1949, divers documents assez curieux sur le droit kabyle contemporain.

Jurisprudence : on la trouvera dans : « Rev. Algér. » avec ses *Tables Centenaires (sic)*, *Recueil Ponset*, et *Recueil Norès*, *Journal de Robe* et, depuis 1949, *Bulletin* des Arrêts de la Chambre de Révision. Décisions inédites dans le *Traité de droit musulman et algérien* (plutôt confus) de DULOUT.

Textes de Qânoûns kabyles :

En plus de ceux qui figurent dans certains ouvrages précités, on en trouvera chez : BELKASSEM BEN SEDIRA, *Cours de langue kabyle* (1887) ; S. BOULIFA dans *Recueil de textes... en l'honneur du 14e Congrès des Orientalistes*, Alger, 1905 ; MILLIOT, dans « Hespéris », 3e trimestre 1922 et 4e trimestre 1926 (important), dans « Mémorial H. Basset », dans « Bulletin des sciences économiques et sociales », 1930 ; G.-H. BOUSQUET, dans « Rev. Algér. », 3e trimestre 1936 (2o Congrès Sociétés savantes Afrique du Nord). Je ne connais pas *Les Qânoûns kabyles*, « Comité de législation étrangère », cité par VIGIER (p. 150). BERNARD et MILLIOT, *Les Qânoûns kabyles dans l'ouvrage de Hanoteau et Letourneux*, « R. E. I. », 1933 (intéressant pour l'histoire de la rédaction de celui-ci) ; ANONYME, *Une assemblée de village*, dans « Ibla », 1948, 3e et 4e trimestres (très vivant).

3o *Petite Kabylie*

Les vieilles études de FÉRAUD, « R. A. », t. VI et VII ; S. RAHMANI, *Notes ethnographiques et sociales sur les B. M'hammed du Cap Aokas...*, Constantine, 1933 ; Ph. MARÇAIS, Introduction des *Textes arabes de Djidjelli* (à paraître).

4o *Aurès*

Lieutenant-Colonel de LARTIGUE, *Monographie de l'A.*, 1904 ; Mathéa GAUDRY, *La femme chaouia dans l'A.*, thèse droit, Alger, 1929 (très important, bien que ne traitant pas du droit spécialement ; bibliographie fort riche à consulter). MARCY : *Evolution de l'A.*, dans « Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe », Centre d'études de politique étrangère, III, 1938, pp. 126-149 ; *Les Berbères ch. de l'A.*, « Bulletin de l'Enseignement Public du Maroc », 1942, pp. 117-134 ; *Un règlement coutumier de gueldâ chez les ch. de l'A.*, dans « Education Algérienne », avril 1942 ; *Cadre géographique et genre de vie en pays ch.*, « Ibid », fév. 1942. BOUSQUET, *La survivance des coutumes en A.*, à paraître dans « Rev. Algér. », *Un Qânoûn de l'A.*, à paraître dans « Hespéris ».

5o *Mzab* (comprenant aussi la législation ibâdhite).

M. MERCIER, *La Civilisation urbaine au M.*, thèse Alger, 1922 (à consulter, avec une importante bibliographie) et le *Waqf abâdhite et ses applications au M.*, Alger, 1927 ; MORAND, *Les Kanoûns du M.*, « Rev. Algér. », 1903 (reproduit dans *Et. de droit mus.*) ; MASQUERAY, *Chronique d'Abou Zakariya*, Alger, 1878 ; E. ZEYS, *Législation mozabite*, Alger, 1886, et traduction d'un fragment du *Kitab en-Nil* (Mariage),

Alger, 1891 ; A. M. Goichon, *La Vie féminine au Mzab*, 2 t., Paris, 1927 et 1931 (bien, pas spécialement juridique) ; Milliot et Giacobetti, *Délibér. des djema'as du M.*, dans « R. E. I. », 1930 ; Bousquet, *Dél. à la mosquée de Beni Isguen*, dans « Annales Instit. d'Études Orient. », t. IX, 1951. Parmentier, *L'Entr'aide au Mzab*, dans « Ibla », 1946, 1er trimestre. Vigouroux, *La garde de nuit à Ghardaïa*, « Bulletin de Liaison Saharienne, avril 1951.

6° *Pays Touareg*

Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, Paris, 1864.
M. Benhazera, *Six mois chez les Touaregs*, Alger, 1908.
F. Nicolas, *Coutumes et traditions chez les Touaregs*, dans « Ibla », 4e tr., 1946.
G. Marcy, *Vestiges de la parenté matern. en droit cout. berbère et Régime des successions t.*, « R. A. », 1941, 3e trimestre (curieux, ne m'a pas convaincu).

7° *Divers*

G.-H. Bousquet, *Le mariage mechrouth dans la région de Gouraya*, « Rev. Algér. », 1934 ; E. Janier, *Les Bettiwa de St. Leu*, dans « Rev. Algér. », 1945.

IV. — MAROC (1)

1° *Etudes d'un caractère plus ou moins général.*

H. Bruno, *Introduction au droit coutumier berbère marocain*, « Rev. Algér. » 1919-1920.

Morand, *Coutumes des Berbères Marocains*, dans « Etudes de droit musulman et de droit coutumier berbère » (très objectif, M.) ; Surdon, *Esquisses de droit coutumier berbère marocain*, 1928 (médiocre) ; Salmon, *Les Institutions berbères*, dans « Archives Marocaines », t. I (n'a plus qu'un intérêt historique, M.).

Sur la pénétration d'influences coutumières dans le droit musulman marocain, on consultera les divers travaux de L. Milliot, de J. Berque, entre autres de celui-ci : Les *Nawâzil...*, Rabat, 1940, p. 21 et sqq. ; *Etudes d'Histoire rurale maghrébine*, Tanger, 1938, pp. 117 et sqq. ; *Essai sur la Méthode juridique maghrébine*, Rabat, 1944, *passim.*

Marcy, *Droit cout. procédure* (Questionnaire), dans « La Montagne Marocaine » (IXe Congrès de l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines), mai 1937. *Programme général des recherches*, pp. 55-56. (Je ne connais pas ce travail ni le suivant.) *Rapport...* sur ledit Congrès, Paris, Larose, 1937, pp. 36-42.

R. Montagne, *Vie sociale et politique des Berbères*, Comité de l'Afrique Française, 1931.

Biarnay, *Un cas de régression vers la coutume berbère*, « Arch. Berb. », I, fasc. 4, 1915-1916. (Curieux et intéressant.)

(1) On pourra se reporter pour certaines études anciennes à la bibliographie par H. Bruno dans « Rev. Algér. », 1920, I, pp. 94 et sqq. et, à l'avenir consulter la *Bibliographie Marocaine* publiée à intervalles réguliers par « Hespéris ».

2° *Sur des questions de droit public ou pénal coutumier.*

Les communications de MILLIOT, MAUNIER et SURDON au VII[e] Congrès de l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines (V. « Hespéris », 2[e]-4[e] trimestres de 1934). R. MONTAGNE, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc* (remarquablement documenté, mais, à mon sens, très difficile à lire) et plusieurs autres publications, telles que : *Une Tribu berbère* dans « Hespéris » 4[e] trimestre de 1924, et *Le régime juridique des tribus...*, 3[e] trimestre de 1924.

G. MARCY, *L'Alliance par colactation*, 2[e] Congrès Sociétés savantes A. du Nord, « R. A. », 1936, t. I, 2, pp. 957-973 ; H. BRUNO et G.-H. BOUSQUET, *Pactes de Protection et d'Alliance*, dans « Hespéris », 3[e] et 4[e] trimestres de 1946 ; A. RIBAUT, *Les djema'as jud. berb., thèse*, Alger, 1930.

Sur l'organisation de la justice, au Maroc, je renvoie à J. CAILLÉ, *Org. judic. et procédure marocaines* (1948), et, pour la tempête politique que souleva le « dahir berbère », à la bibliographie figurant chez MARCY, *Zemmoûrs*, p. 359, n. 4 ; ces deux questions étant un peu en dehors de notre sujet.

F. ARIN, *Le Taljon et le prix du sang chez les Berbères marocains*, dans « Arch. Berb. «, I fasc. 2. (Bons exemples de ce genre de tarification. M. Références à la Grande Kabylie).

3° *Sur les coutumes dans le Rif.*

La Ley rifeña, los canones rifeños comentados, par Dom. Em. BLANCO, Tetuan, 1939. (Centro de Estudios marroquies, lequel a peut-être publié d'autres travaux sur la question.

4° *Maroc Central* (1)

G. MARCY, *Le Droit coutumier zemmoûr*, 1949 (de tout premier ordre), sur la base d'articles antérieurs, que nous jugeons inutiles de citer encore ; M. CAPITANT, *La Femme berbère*, dans « Renseignements Coloniaux, Afrique Française », mars 1936 ; BENDAOUD, *Adoption par contrat mixte...*, « R. M. », 1935, n° 2 ; H. BRUNO, *Justice berbère au Maroc Central*, dans « Hespéris », 1922, 3[e] trimestre ; OKBANI, *Modes de Preuve*, dans « R. M. », 1935-1936, n° 3. Sur les Zayanes, M. ASPINION, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain*, Casablanca, 2[e] édit., 1946 ; P. MARTY, *L''orf des Beni m'tir*, « R. E. I. », 1928 ; G. MARCY, *Survivances de la parenté maternelle...*, dans « Actes IX[e] Congrès de l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines », Paris, Larose, p. 33 ; BRUNO, *La rupture du lien conjugal chez les Ait Atta du Rtab* dans la « Gazette des Tribunaux du Maroc », 16 oct. 1943, p. 149 ; V. LOUBIGNAC, *Régime des eaux, nantissement et prescription chez les aït Youssi du Guiguou* dans « Hespéris », 1938, 2[e] et 3[e] trim. ; Commandant DENAT, *Diverses études sur le droit coutumier berbère ichkern*, dans « R. M. », 1951 ; BENACHNOU, *Etude sur la coutume Zaër*, « R. M. », 1950, n° 1.

5° *Moyen Atlas Nord*

Articles du Lieutenant TURBET, « R. Algér. », 1931, 1932, 1933 et « R. M. » 1935 à 1938.

(1) N'étant pas spécialiste, je ne garantis pas toujours la répartition géographique exacte des tribus à l'intérieur de ma bibliographie.

6° *Grand Atlas et Plaine du Sous*

E. UBACK u. E. RACKOW, *Sitte u. Recht in N. A.*, Stuttgart, 1923, traduction de PRANDIÈRES et MONTAGNE, Rabat, « Service des Renseignements », 1924. LAFOND, *Les Sources du droit coutumier dans le Sous*, Agadir, 1948, chez l'auteur, greffier des Tribunaux coutumiers (simple, mais très solide). J. BERQUE a publié sur les Seksawa divers articles dont la place sera bientôt prise par sa thèse (lettres, Paris, 1952) sur la question.

7° *Anti-Atlas*

A. ADAM, *Remarques sur les modalités du serment collectif dans l'Anti-Atlas Occident.* (bon), dans « Hespéris », 1948, 3e-4e trimestres ; du même, *La Maison et le Village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas*, Coll. « Hespéris », t. XIII, 1951 (*passim*, quelques indications éparses à glaner).

8° *Questions rurales et agricoles en général* (1)

En plus des travaux de J. BERQUE (ci-dessus, n° 1) voir : *a)* pour l'association agricole, G. SALMON, *Contribution à l'étude du droit coutumier du Nord marocain* et *Association agricole* dans « Archiv. Maroc », t. III ; L. MILLIOT, *Association agricole chez les Musulmans du Maghreb*, thèse droit, Paris, 1912 ; *b)* pour la propriété rurale, L. MILLIOT, *Les Terres collectives*, Paris, 1922 ; *La terre collective...* dans « Renseignements Coloniaux, Afrique Française », déc. 1922 ; TASSONI, *Terres collectives...*, dans « Rev. Algér. », oct. et nov. 1928 ; R. GROMAND, *La Bezra au Figuig*, « R. E. I. », 1931.

9° *Sur les Qânoûns*

NEHLIL, *L'azref du Haut Guir*, dans « Arch. Berb. », 1915-1916 ; ABÈS, *Les aït Ndhir*, « Ibid », 1918 ; BEN DAOUD, *Droit coutumier de Massat*, dans « Hespéris », 1924, 4e trimestre ; MONTAGNE et BEN DAOUD, *Documents... du Sud Marocain*, « Ibid », 1927, 4e trimestre.

10° *Sur les greniers collectifs.*

R. MONTAGNE, *Un Mag. coll. dans l'Anti-Atlas*, dans « Hespéris », 1929, 2e et 3e trimestres (ouvrage fondamental, M.) ; Lieutenant DUPAS, *Les Agadirs...*, « Ibid », 1929, 4e trimestre.

11° *Jurisprudence*

Dans « R. M. » ; voir aussi : « Gazette des tribunaux du Maroc. »

(1) Bien qu'il s'agisse d'une tribu arabisée, il faut renvoyer, comme modèle, à J. BERQUE, *Contrib à l'ét. des contrats N. Afric : Les pactes pastoraux Beni Meskine*, Alger, 1936. De toutes les publications de cet auteur, c'est encore cette première que j'admire le plus.

DÉCOUVERTE A GAO D'UN FRAGMENT DE POTERIE ÉMAILLÉE DU MOYEN AGE MUSULMAN

Effectuant le 13 février 1952 quelques sondages sur le site ancien de Sané, à 10 km. à l'Est de Gao, j'ai trouvé, dans les déblais d'un trou individuel creusé quelque temps auparavant au cours d'un exercice militaire, un fragment de poterie émaillée de couleur blanchâtre à dessins vert-jaune. J'ai aussitôt fait agrandir le trou pour tenter de recueillir d'autres fragments. A 0 m. 70 de profondeur, six autres morceaux étaient mis à jour, au milieu de détritus divers (cendres, os d'animaux brisés, autres fragments de poteries) qui, ainsi que la disposition des couches, ne laissaient aucun doute : on avait affaire à un dépôt d'ordures.

Les sept fragments ont été recollés ensemble. Il s'agit de la partie inférieure d'une poterie dont le fond plat avait 14 cm. de diamètre. Le morceau reconstitué a 11 cm. de long et 7 de haut. L'épaisseur du rebord est de 0 cm. 8 et celle du fond de 0,9 à 1 cm, 1. La pâte en est blanc-jaunâtre et très fine (Fig. 1).

L'émail est de couleur blanchâtre tant sur les côtés que sur le fond et les dessins de couleur vert de vessie foncé (1). Il semble que ce soit le même motif qui est reproduit deux fois (lettres coufiques ?) (Fig. 2). L'intérieur également est émaillé.

***

Le site d'où provient cette poterie est assez connu. C'est une colline isolée dominant la basse vallée du Tilemsi, quelques kilomètres avant son confluent avec le Niger (2). Cette colline était occupée par un important

(1) SEGUY, E. *Code universel des couleurs*, Paris, Lechevalier, 1936, 48 pl., LXVIII p., couleur n° 356.

(2) La crue exceptionnellement haute du Niger m'a permis, en survolant ce coin le 17 février 1952, de noter ce détail important : le Tilemsi débouche dans le Niger par une sorte de delta, très visible sur la photo aérienne que j'en ai pris à peu près à la hauteur du km. 3 de la route de Gao à Bourem : Cette route le franchit par un pont. La ligne de végétation prolongeant la partie alors en eau arrive au pied de la colline de Sané, à l'Est. Le Tilemsi ne coule plus de nos jours, mais la dépression est nettement marquée et se suit par des chapelets de mares.

Cliché IFAN.

Fig. 1. — Fragment de poterie de Gao Sané.

village — une petite ville même — qui devait être la résidence des rois du pays au XII^e siècle. C'est en effet au Nord-Ouest et à quelque distance de cette colline que fut trouvé en 1939 le caveau contenant les fameuses stèles de marbre et de chloritoschiste du début du XII^e siècle, récemment publiées (1).

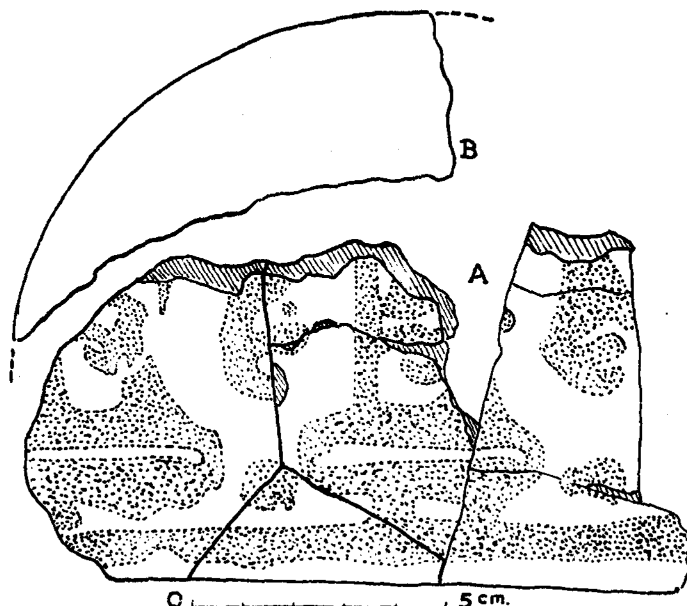


FIG. 2. — Même fragment développé : A, relevé du dessin ; B, vue en plan du dessous.

Nous avons de bonnes raisons pour supposer que le caveau et la ville de la colline sont contemporains, comme le veut la logique : les poteries trouvées dans les ruines du km. 2,5 de la route de Bourem lors de nos fouilles de 1950 (2), liées à une mosquée attenante à un cimetière à stèles du XIV^e siècle, sont d'un type plus évolué que celles de Sané et d'autre part, pour une raison que nous ignorons (usure d'un seuil rocheux, déssèchement, comblement par le sable etc.) le bras du Niger arrosant Sané a dû s'assécher. Le site fut abandonné pour se rapprocher du fleuve (3), à cause de l'approvisionnement d'eau de la ville.

(1) SAUVAGET, J. Notes préliminaires sur les épitaphes royales de Gao (*Rev. des Et. islam.*, 1948 [1949], 5 p. ; Les épitaphes royales de Gao (*Al-Andalus*, Madrid, 1949, vol. XIV, f. 1, pp. 123-141, 6 pl. et *Bull. de l'IFAN*, 1950, p. 418-440).

(2) MAUNY, R. Notes d'archéologie au sujet de Gao, *Bull. de l'IFAN*, Dakar, 1951, pp. 837-852.

(3) Ce serait un phénomène analogue qui se passerait si par exemple le sable obstruait le marigot de Tombouctou : la ville se transporterait tout naturellement à Kabara.

Nous avons donc tout lieu de croire que ce site est bien du XII^e siècle : les plus belles stèles, celles de marbres, fabriquées en Espagne, sont datées de 1100 à 1120, soit de l'époque où les Almoravides étaient maîtres de la péninsule. Selon M. Sauvaget, c'est aux stèles funéraires d'Almeria qu'elles ressemblent le plus.

C'est sans doute aussi d'Espagne que la poterie que nous avons étudiée doit provenir. M. Delpy, Inspecteur des Arts Marocains à Rabat, de passage à Dakar l'a examinée et l'estime originaire de Cordoue. Il y a tout lieu de croire qu'elle a traversé le Sahara à la même époque que les stèles de marbre.

Je serais très reconnaissant aux spécialistes de céramique musulmane du Moyen Age de me donner leur avis sur cette poterie dont on n'avait trouvé jusque là aucun autre exemplaire sur les sites anciens d'A. O. F.

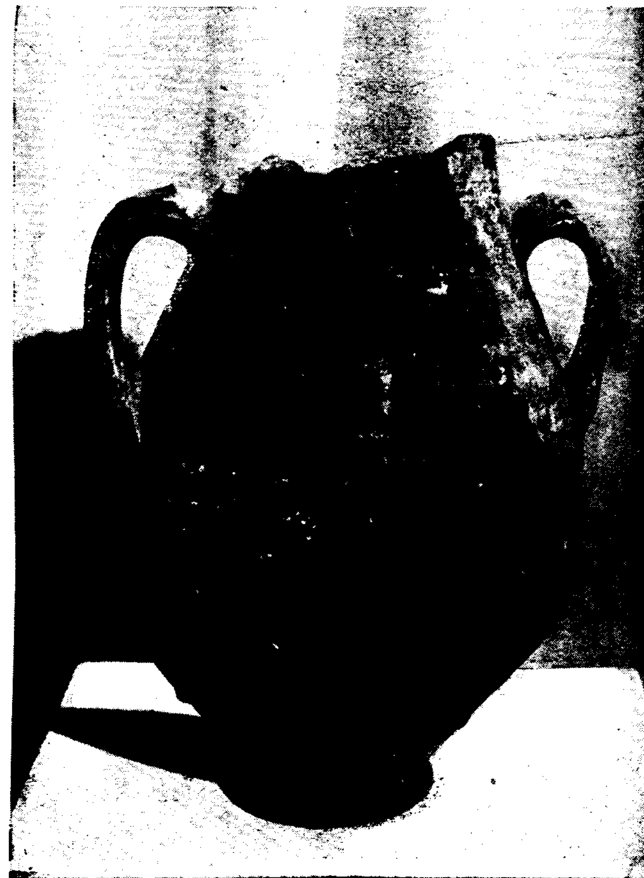
Je rappelle que les seuls points du pays où aient été trouvés des fragments de poterie émaillée ancienne sont : Tegdaoust du Rkiz (Aoudaghost ?) ; Koumbi Saleh (Ghana ?) ; Azelick (Takedda ?) ; Es Souk ; Gao-Km. 2,5. *Il s'agit uniquement de fragments minuscules de poterie à émail vert.* De Teghaza proviennent des fragments de poteries de Fès plus récentes (XVI^e-XVII^e) (1). Et enfin à Oualata, en 1949, nous avons acheté, M. G. Duchemin et moi, deux poteries presque entières, l'une de Fès (XVIII^e s. ?) à émail blanc avec dessins vert tendre, bleu jaune et noir (Fig. 3) et l'autre sans doute du Sud marocain (Tamegrout ou Tafilalet, selon M. Delpy) (Fig. 4), de couleur olivâtre.

Raymond MAUNY.

(1) MONOD, Th. Teghaza, la ville en sel gemme (Sahara Occ.), *La Nature*, 15 mai 1938, pp. 289-296, 12 fig. ; TERRASSE, H. Sur des tessons de poterie vernissée et peinte trouvés à Teghaza, *Bull. du Com. Et. Hist. et Sc. AOF.*, Dakar, 1938, pp. 520-522.

Cliché IFAN.

Fig. 3. — Poterie décorée de Fès achetée à Oualata.



Cliché IFAN.

Fig. 4. — Poterie du Sud marocain achetée à Oualata.

Comptes rendus
des
Séances mensuelles
de l'Institut des Hautes Études Marocaines

SÉANCE DU 22 FÉVRIER 1952

Ordre du jour :

M. M. ANTOINE. — *Deux industries d'âges très différents trouvées en place dans les limons rouges supérieurs.*

M. Antoine présente deux séries d'outils préhistoriques appartenant à l'ère du coup de poing, qui, quoique très différents comme technique et comme ancienneté, proviennent cependant de la même formation géologique : les limons rouges supérieurs. Cette anomalie s'explique par ce fait que les limons, roche d'origine chimique résultant de la décomposition de calcaires préexistant, sont essentiellement meubles. Deux cas peuvent se produire : ou bien ils n'ont pas bougé une fois formés, nous dirons alors qu'ils sont autochtones, ou bien ils ont été l'objet d'un transport par le vent ou le ruissellement et sont allochtones. Les industries trouvées dans les limons autochtones étaient déjà en place dans la roche mère avant sa transformation et sont antérieures à celle-ci ; c'est le cas de la série recueillie rue Coli à Rabat dont les caractères sont très archaïques (Chelléen ou Acheuléen ancien). Au contraire, les industries des limons allochtones sont contemporaines du transport. C'est le cas de la deuxième série extraite des remplissages d'une grotte à Sidi-Abd-er-Rahmane près Casablanca et qui appartient à la phase finale de l'ère du coup de poing ou Micoquien.

M^lle^ J. JOUIN. — *Quelques pages du folklore de Meknès.*

Ce sont trois pages de légendes relatives :

1° à Moulay Ismaël ; 2° à l'hagiographie féminine de la cité ; 3° à sa toponymie.

1° Pour les vieilles gens du peuple à Meknès, Moulay Ismaël ne fut pas seulement un grand empereur mais aussi un grand magicien, grâce à la possession d'un anneau magique qui se trouve aujourd'hui au fond d'un puits de son ancien palais.

Fort du pouvoir que ce talisman lui donnait sur les *jnūn* (génies), Moulay Ismaël les aurait appelés à collaborer à l'édification des colossales constructions dont le Maroc se couvrit sous son règne.

Avant de mourir, le vieux sultan aurait plongé un de ses esclaves dans un sommeil léthargique qui ne prendra fin qu'à l'avènement du personnage inconnu auquel il est destiné. Cet esclave repose dans un souterrain du palais.

La légende, si elle a grandi la puissance du personnage, a agi dans le même sens pour sa cruauté et on dit que les remparts ismaëliens recèlent de nombreux cadavres emmurés vivants.

2° Les traditions se rapportant aux saintes marocaines sont peu connues. Il faut le regretter car le merveilleux attaché à l'hagiographie féminine du Maroc est particulièrement poétique et touchant. Parmi les saintes enterrées à Meknès nous retiendrons les noms de lālla Hiddūna, patronne des malchanceuses, et de lālla Sətti Hənno qui, tout en priant à la Mecque (où elle se transportait instantanément par la voie des airs lorsqu'elle en avait le désir) berçait son enfant qui pleurait dans son berceau à Meknès...

3° Parole est donnée à une meknèsia qui, par l'intermédiaire du magnétophone, conte en arabe l'histoire du *dərb-əl-qṭōṭ* ou « impasse des chats » sise à Meknès dans le quartier de *tūta* « murier ». Il y est question du mariage entre une jeune fille de la cité et un génie-chat. De cette union serait issue l'authentique famille *əl-qṭōṭ*, autrefois propriétaire du *dərb* et qui lui aurait donné son nom.

SÉANCE DU 28 MARS 1952

Ordre du jour :

M. A. Filali. — *La condition juridique de la femme marocaine musulmane.*

Le sujet comporte plusieurs exposés, celui de ce jour traite les points suivants :

1° *Pourquoi nous avons choisi ce sujet* :

1° En raison de son importance. Le problème matrimonial n'est certes pas nouveau ; depuis que l'humanité existe, la famille cellule sociale primitive est le fondement de toute nation.

2° En vue de faire une mise au point.

Certains auteurs, nous présentent souvent dans leurs ouvrages la femme musulmane, comme un être traité avec mépris, privé de tous droits, enfermé dans son harem soigneusement gardé.

Il est vrai qu'avant l'Islam, la personnalité juridique de la femme était complétement effacée devant celle de son père ou de son mari. Mais nous nous permettons d'attirer l'attention de nos interlocuteurs sur le fait que cette condition de la femme arabe dans les temps anciens n'était pas particulière à celle-ci. La femme, presque dans toutes les législations anciennes, était considérée comme un être incapable, inférieur à l'homme.

Le prophète Mahomet, loin de concevoir la femme comme un objet, un être créé uniquement pour satisfaire l'homme, la considère comme l'égale de celui-ci. Louis Lespile dans son ouvrage intitulé « la Femme en Espagne » dit : « le prophète va reconnaître à la femme des droits fort importants que les peuples civilisés lui ont longtemps refusés.

3° En vue de comparer le droit musulman et le droit français et d'étudier le droit musulman à la manière des législations européennes.

2° *Les différentes dispositions législatives qui régissent la condition de la femme marocaine musulmane* :

Citons les principales :

1° Le Coran ;

2° La Sounna ;

3° La Doctrine ;

4° L'usage.

3° Comment expliquer la co-existence des deux systèmes juridiques différents à savoir le droit musulman et les coutumes berbères alors qu'il ne s'agit que de musulmanes qui pratiquent la même religion et par voie de conséquence doivent être soumises à une même législation ? Elle s'explique par des raisons historiques et politiques (que j'ai longuement développées).

Nous nous proposons d'étudier surtout la condition de la femme marocaine musulmane soumise au rite malékite. Nous parlerons de la femme berbère toutes les fois que les dispositions qui régissent son statut s'opposent aux principes du rite malékite.

4° *La conception du mariage en droit musulman* :

L'œuvre d'un législateur ne peut être sainement appréciée que si l'on étudie l'état de la société où il a été appelé à légiférer. Dans la période antéislamique le mariage ne différait guère de l'union libre. L'Islam réagit contre l'état de chose antérieur et va préciser les conditions de fond, de forme et les effets du mariage.

But du mariage :

Avec l'Islam le mariage a pour but d'assurer :

1° La vie commune de l'homme et de la femme sous le signe de l'amour mutuel. Dieu n'a-t-il pas dit dans son livre sacré du Coran : « Il est établi entre vous par le mariage l'affection et la tendresse ».

2° La procréation : le mariage en réalisant la stabilité de l'homme et de la femme vise à assurer la procréation et l'éducation des enfants. Parlant du mariage, le prophète nous dit : « mariez-vous et procréez des enfants, je me prévaudrai de la supériorité de votre nombre contre les autres peuples ».

SÉANCE DU 30 AVRIL 1952

Ordre du jour :

M. R. Raynal. — *Evolution récente des genres de vie en Haute Moulouya.*

Le texte de la communication de M. R. Raynal est publié dans ce fascicule sous le titre : *La Terre et l'homme en Haute Moulouya : quelques exemples d'évolution récente des genres de vie.*

M. L. Galand. — *Problèmes de géographie linguistique en Haute Moulouya.*

L'enquête dont je présente quelques résultats a été effectuée en Haute Moulouya, chez les Berbères Aït-Mguild, à l'aide du *Questionnaire linguistique* de M. Marcel Cohen. Elle est restée limitée à une vingtaine d'informateurs, écoliers pour la plupart. Laissant de côté les variantes lexicales et morphologiques, sujettes à caution, je ne retiens donc que quelques faits d'ordre phonétique.

1° A Arhbalou n-Serdane et dans sa région, le phonème r donne souvent à l'oreille l'impression de *l*, tandis que *l* peut donner soit celle de *r*, soit celle de *j* (*l* mouillé). De ces phénomènes déjà connus, il faudrait rechercher les conditions et les aires. Plusieurs incidents d'enquête m'ont prouvé que les phonèmes, quelle que soit leur prononciation réelle, restent sentis respectivement comme *r* et *l* : en d'autres termes, le système phonologique n'est pas atteint, ou pas encore.

2° Il est remarquable qu'à une vingtaine de kilomètres de là, aucune de ces particularités ne se retrouve chez les informateurs de Bou-Mia et de sa région. Entre les deux centres passe donc au moins une frontière linguistique : celle qui intéresse les phénomènes en question. Cette opposition est-elle liée à celle des modes de vie ? Les habitants de la région d'Arhbalou n-Serdane sont plus nettement sédentaires, mais on a peine à croire que leur fixation, assez récente, ait déjà marqué leur parler ; en outre les articulations observées chez eux se retrouvent ailleurs, et notamment chez leurs voisins semi-nomades du sud, de l'ouest et du nord. On peut noter, par contre, que l'économie de cette région est tournée, en gros, vers l'ouest, tandis que M. Raynal situe Bou-Mia dans une zone de transition qui déjà participe à la vie de l'est.

La rencontre entre la géographie et la linguistique n'est pas toujours nécessaire ni totale et il faudrait ici la contrôler et la préciser. Mais la coïncidence m'a paru digne d'intérêt.

Bibliographie

Le Coran, — Traduction selon un essai de reclassement des sourates par Régis BLACHÈRE. — 3 volumes in 8° de LIX-273 p., XIII-536 p., 1.240 p., Paris, G. P. Maisonneuve, 1947-1949 et 1951.

Les traductions du Coran ne manquent pas. M. Blachère lui-même dans son avant propos en a dit le nombre et les mérites variés. Mais celle qu'il donne aura, non seulement pour le public de langue française mais pour tous les orientalistes, une place éminente.

Elle est précédée d'une histoire du texte où se trouve rassemblé, en moins de trois cents pages, tout ce que l'exégèse musulmane et la science occidentale ont dégagé du texte lui-même et des traditions qui nous renseignent sur sa formation et sa recension. Les modalités et le sens de la « Vulgate coranique » — la recension faite sur l'ordre du calife Othman — sont parfaitement précisés.

Une description de cette Vulgate en explique les divisions, la présentation et l'orthographe. Des pages très denses définissent la langue et le style du Coran. Enfin les critiques soulevées par le texte en Islam et en Europe sont finement et clairement résumées.

L'auteur étudie ensuite les ressources fournies à l'exégèse orientaliste par certaines sciences coraniques, d'abord pour l'intelligence du texte lui-même, ensuite pour un reclassement de sourates selon les périodes de la révélation. Reprenant l'œuvre tentée par Muir et Sprenger et surtout par Nöldeke, M. R. Blachère a voulu présenter au public français un texte à la fois intelligible et expressif. Très sagement, bien qu'il indique que nombre de sourates sont visiblement composites, il s'est contenté d'un reclassement des sourates elle-mêmes. Il précise lui-même qu'il ne s'agit pas de refaire le Coran, tâche à la fois impossible et absurde, mais de présenter autant que possible la révélation coranique dans son ordre d'apparition historique.

Alors que les traductions faites suivant l'ordre de la Vulgate arabe sont souvent rebutantes à force de désordre et de redites, celle-ci retrouve le

sens de la vie et le mouvement de l'histoire. Les arabisants apprécieront la minutieuse exactitude et les nuances de cette traduction, où un excellent philologue a mis toute son expérience et tout son sens de la langue. Les non-arabisants goûteront la couleur et le mouvement de cette version française d'où la banalité et la fadeur sont exclues.

La présentation de chaque sourate est fort judicieuse. Une bibliographie suivie d'une notice à la fois concise et complexe précède le texte. Des mots entre crochets, des notes, viennent éclairer les difficultés du texte et indiquent les variantes de lecture.

Ainsi le livre est un parfait instrument de travail aussi bien pour le linguiste que pour l'historien. L'index — qui restera comme un modèle — rassemble les noms propres et les notions rencontrés dans le Coran : tous ceux qui étudieront le fond même du livre sacré l'utiliseront sans cesse.

M. Blachère nous donne là une grande œuvre, dont la science française doit être fière et qui a été accomplie dans un esprit d'entière amitié vis-à-vis des Musulmans. Je ne saurais mieux faire pour définir cet esprit que de citer l'auteur, à la fin de son avant propos :

« Un mot enfin à mes amis musulmans. Je voudrais qu'ils comprennent dans quel esprit cette traduction est faite. Depuis deux siècles, nous sommes habitués, en Europe, à considérer un texte révélé comme relevant de l'examen critique au même titre que n'importe qu'elle production humaine. Notre raison s'acharne à comprendre. Qui lui en ferait grief ? Pour nous, le problème des origines de l'Islam l'a jusqu'ici cédé en importance au problème des origines du Christianisme. Il est possible que cette optique paraisse trop courte, à brève échéance. Plus encore que la précédente, cette guerre montre en effet que le monde méditerranéen, si petit au regard de l'Asie, forme un tout dont nulle partie ne saurait ignorer l'autre. Les relations séculaires de la France et de l'Islam appellent plus que jamais une compréhension mutuelle qui se fonde sur une notion exacte des origines. J'ignore si le monde musulman a une exacte connaissance de ce qu'est le Christianisme. Mais je sais fort bien quelle est l'ignorance de l'immense majorité de mes compatriotes en ce qui touche l'Islam, Mahomet et le Coran. Au lieu de les laisser dans cette ignorance, j'ai tenté de mettre sous leurs yeux le livre qui est un des principes de l'Islam, non sous sa forme traditionnelle qui est rebutante pour un esprit occidental, mais selon une exposition plus conforme à notre goût de la clarté. Est-ce là un sacrilège et me fera-t-on grief de m'être attaché à mieux faire connaître, en France, un des plus grands messages adressés à l'humanité ? »

Souhaitons au précieux travail de M. Blachère de susciter partout, en Islam comme en Occident, l'admiration et la gratitude qu'il mérite.

Henri TERRASSE.

'ABD AS-SALĀM B. 'ABD AL-QĀDIR IBN SŪDA. — *Dalīl mu'arriḫ al-maġrib al-aqṣā*, I vol. de 564 pp., Tétouan, 1369-1950.

Sī 'Abd as-Salām Ibn Sūda (1) ne pense pas que le Maroc traditionaliste, le vieux Maroc du *ḥadīṯ*, du *fiqh* et des marabouts, se soit désintéressé des études historiques comme l'ont soutenu l'auteur de la Salwat al-anfās et d'autres avant lui. La meilleure preuve contre cette affirmation qu'il juge excessive, lui est fournie par la masse des dix-neuf cents titres d'ouvrages qu'il a répertoriés dans son *Dalīl mu'arriḫ al-maġrib al-aqṣā*. Ces documents constituent, selon lui, le témoignage vivant de l'intérêt porté par les Marocains à l'histoire de leur pays. « Les Marocains, écrit-il, ont traité de tous les genres historiques : (histoire) sociale, politique, économique, (histoire) des individus, etc. Mais, (bien entendu), ils se sont exprimés selon la forme qui convenait à leur temps. » (2)

On pourrait, à la rigueur, estime Sī 'Abd As-Salām qui semble vouloir atténuer le caractère quelque peu abrupt de sa thèse, reconnaître à ce sévère jugement une part de vérité, à condition qu'on veuille bien l'étendre au Maġrib dans son ensemble et pour des époques que, sans autre précision, il qualifie de passées *(al-'a'sur as-sālifa)*. En ce qui concerne « les temps derniers » *(az-zamān al-'aḫīr)* de l'histoire du Maroc, aucun doute n'est permis : les Marocains ont fait, pour éclairer les générations futures sur le passé de leur pays, plus que ne l'exigeaient leur devoir et le milieu dans lequel ils vécurent.

Le *Dalīl* se propose donc, tout à la fois, de faciliter aux historiens leur travail de recherche ; de mettre en valeur la part de mérite qui revient aux Marocains dans le domaine des études historiques et enfin de montrer que l'histoire du Maroc, grâce à l'abondance et à la variété des documents conservés dans les bibliothèques privées et publiques est bien loin de poser aux historiens des problèmes aussi obscurs et aussi difficiles à résoudre qu'on l'assure généralement.

Sī 'Abd as-Salām Ibn Sūda attache à ce dernier point une importance toute particulière :

« Beaucoup de gens s'imaginent que l'histoire du Maroc est (un domaine) inconnu, obscur, difficile à atteindre, en raison du pêle-mêle et du décousu qu'on remarque (dans les faits qui s'y rapportent). L'on croit que recueillir l'histoire de ce pays, la mettre en ordre, la saisir dans sa réalité, fait partie des choses inaccessibles.

Or, c'est là une opinion qui contredit la vérité ; une attitude inconsidérée qui tient pour rien notre gloire nationale et notre immense patrimoine ; (une affirmation) qui fait fi de l'éminente dignité de nos Pères et de leur

(1) Né en 1319-1901 V. *Dalīl mu'arriḫ al-maġrib al-'aqṣā*, p. 35, n° 12.
(2) *Ibid.*, p. 28.

grandeur solidement fondée. Il n'est, pour conduire à une telle conclusion, que l'ignorance totale de l'éclatante beauté de l'histoire du Maroc et de son grand passé, que l'incapacité de procéder à l'investigation des sources de cette histoire et d'explorer les reliques amassées dans les bibliothèques de science.

En vérité, l'histoire du Maroc ne renferme rien d'obscur ; elle n'est pas (une chose) qui se cache ou qui n'existe point (comme on le croit). Le Marocain a, en effet, honoré sa promesse et accompli sa mission comme on ne saurait mieux le faire. Il a rassemblé les éléments épars de l'histoire de son pays et les a exposés en termes clairs et détaillés. Qu'il s'agisse de faits ressortissant à la politique, à l'économie, à la science religieuse ; qu'il s'agisse de biographies de princes, de savants ou d'autres personnages, il a (consigné par) écrit toutes (ces informations) comme il convenait (de le faire) à l'époque où il vivait, et selon la méthode connue en son temps. » (1)

***

Le *Dalīl* renferme approximativement dix-neuf cents titres d'ouvrages se rapportant à l'histoire du Maroc, depuis la pénétration de l'Islam dans cette partie de l'Afrique du Nord, jusqu'à notre époque ; l'ensemble en a été réparti sous huit rubriques suivant le tableau ci-dessous :

1. — Ouvrages relatifs à des villes ou à des pays.

L'auteur a rangé sous cette rubrique les livres dont le titre réfère à une ville ou à une région du Maroc, même quand il s'agit de recueils biographiques.

2. — Généalogies ; familles ; tribus.
3. — Les princes ; leur biographie ; leur politique.
4. — Biographies consacrées spécialement à un individu.
5. — Biographies d'individus classés par *ṭabaqāt*.
6. — *Fahāris*.
7. — *Riḥlāt*.
8. — Fragments historiques versifiés et recueils poétiques.

Enfin dans une *ḫātima* sont réunies deux cent quarante-huit pièces traitant de sujets divers : bida' ; confréries ; ẓāhir-s ; monnaies (fabrication de monnaies d'or et d'argent, nº 1621) ; musique et chant, (nºs 1623, 1633) ; médecine, (nº 1652) ; cuisine, (nº 1656) ; histoire contemporaine, (guerre du Rif, nº 1655 ; protectorat, nº 1682) revues, recueils bibliographiques, journaux ; *kanānīš*.

Sous chaque titre d'ouvrage figurent le nom de l'auteur et la date de sa mort, ou à défaut, l'indication de l'époque à laquelle il vivait (quand

(1) *Ibid.*, p. 17.

c'est possible) ; quelques renseignements bibliographiques indispensables : incipit des manuscrits, nombre de cahiers ; format, date et lieu de l'édition, s'il s'agit d'un document imprimé, avec le cas échéant l'indication : lithographié ; enfin la désignation de la bibliothèque où se trouve déposé l'ouvrage.

Si 'Abd as-Salām mentionne cinq grandes bibliothèques que, dans sa préface, il énumère dans l'ordre suivant : Qarawīyīn ; Bibliothèque Générale du Protectorat ; bibliothèque de Mawlāy 'Abd ar-Raḥmān Ibn Zaidān, des Fāsīyīn, et de sa propre famille *(al-ḫizāna al-aḥmadīya).* Il a obtenu la collaboration d'un certain nombre de ses compatriotes qui ont bien voulu lui signaler les titres des principaux ouvrages relatifs à l'histoire du Maroc qu'ils détiennent dans leur bibliothèque personnelle. Quelques uns d'entre eux lui ont communiqué des renseignements sur leurs propres travaux en cours. Voici, à titre indicatif, quelques intitulés d'ouvrages en préparation :

— Abū Ḥafs 'Umar b. al-Madanī al-Glāwi, al Iltifāt ilā ta'rīḫ Damnāt (Dalīl, nº 14, p. 39).

— Abū-l-Ḥasan 'Alī ad-Damnātī, *Ta'rīḫ Damnāt* (Dalīl, nº 36, p. 45) ;

— Abū-l-Fidā' Ismā'īl b. 'Abd Allāh as-Sūsī, *Ta'rīḫ qabīla Suktāna wa mā ilaihā* (nº 40, p. 46).

— Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad Dāwūd at-Tiṭwānī, *Ta'rīḫ madīna Tiṭwān*, (Dalīl, nº 43, p. 47) ;

— Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥajwī at-Ṭa'ālibī, *'Ahamm al-aḫbār 'an ḥarb aṭ-ṭar wa-l-isti'mār*, (Dalīl, nº 1641, p. 491).

— Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr, *al-Maṭānī wa-l-maṭālib* (traite d'évènements d'histoire contemporaine, *Dalīl* nº 1776, p. 523).

De l'auteur lui-même :

— *Izālat al-iltibās 'an qabā'il sukkān madīna Fās* (*Dalīl*, nº 12, p. 38).

— *Quḍāt madīna Fās* (*Dalīl*, nº 140, p. 81).

— *Itḥāf al-muṭāli' bī wafayāt rijāl al-qarn at-tāliṭa 'asara wa-r-rābi'aw zabdat al-aṭar mimmā maḍā min al-ḫabar fi-l-qarn aṭ-ṭālita wa-r-rābi' 'ašar*, (*Dalīl*, nº 793, p. 283).

Il est à remarquer que parfois, certains de ces renseignements bibliographiques sont incomplets ou très vagues. C'est, entre autres, le cas des ouvrages suivants :

Nº 575, *Badā'i' al-iqtibās fī manāqib Abī-l-'Abbās* : aucune indication sur le manuscrit ;

Nº 576, *Al-Badr as-sāmī fi manāqib mawlāy at-Tuhāmī* : même observation ;

Nº 577, *al-Budūr aḍ-ḍāwīya fī ḍikr aš-šaiḫ wa 'aṣḥābihi wa talāmiḍatihi wa binā' az-zāwiya* : se trouve à Rabat ;

N° 818, *Ta'rīḫ Sūs wa rijālihi* : « J'ai entendu dire qu'il se compose de trois livres » ;

N° 727, *al-Minhāj al-wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt 'Abī Muḥammad Ṣāliḥ* : imprimé au Caire dernièrement.

On signalera à propos de ce dernier ouvrage que l'auteur en est l'arrière petit-fils du saint, non le petit-fils comme l'indique le *Dalīl* (1).

Nous avons noté quelques déformations de noms propres ou de titres d'ouvrages :

N° 557, *Ibn Tiḫlāt* au lieu *d'Ibn Tijlāt* (2) ;

N° 1765, *al-Kašf wa-l-bayān 'an ḥāl 'ahl az-zamān* au lieu de *al-Kašf wa-t-tibyān...*

N° 834, *at-Tašawwuf ilā ma'rifa rijāl at-taṣawwuf*. Le titre communément admis de cette compilation hagiographique, due à la plume d'*at-Tādilī*, connu sous le nom d'*Ibn az-Zayyāt* (+ 1229 ou 1231) est *at-Tāšawwuf ilā rijāl at-taṣawwuf* (3).

Il existe un *Tašawwuf fī ma'rifa 'ahl at-taṣawwuf*, mais composé par un autre *Tādilī* : *'Abū Zaid 'Abd ar-Raḥmān b. Ismā'īl at-Tādilī al-'Umarī az-Zamrānī aṣ-Ṣawma'ī* (4). *Le Dalīl* cite bien ce second auteur ; toutefois, il lui attribue un *Tašawwuf ar-rāġibin ilā as-sādāt al-kirām al-mutaṣawwifīn* (5) qui pourrait fort bien n'être en définitive que le *Tašawwuf fī ma'rifa 'ahl at-taṣawwuf*.

***

Il résulte de quelques sondages effectués à propos d'un nombre limité d'ouvrages que Sī 'Abd as-Salām ne semble pas avoir toujours consulté les catalogues de manuscrits. C'est ainsi qu'il ne signale pas l'existence à la Bibliothèque Générale du Protectorat de quatre manuscrits du *Tašawwuf ilā rijāl at-taṣawwuf d'Ibn az-Zayyāt* ; se trouvent également à cette bibliothèque le manuscrit autographe de la *Muqaddimat al-fatḥ min ta'rīḫ Ribāt*

(1) Le nom de l'auteur du Minhāj al-wāḍiḥ est Aḥmad b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Abī Muḥammad Ṣāliḥ. V. Lévi-Provençal, Les historiens des Chorfa, Paris 1922, p. 221 ; el-Maqsad, (Vies des Saints du Rif), trad. annotée de G. S. Colin, « Archives Marocaines », vol. XXVI, p. 1, note 2).

Le *Dalīl* mentionne le nom de cet auteur comme suit : Abū-l-'Abbās Aḥmad b. Ibrā hīm b. aš-šaiḫ 'Abī Muḥammad Ṣāliḥ.

(2) V. Lévi-Provençal, les historiens des Chorfa, ouvrage cité, p. 223.

(3) *Ibid.*, p. 220 ; G. S. Colin, *al-Maqṣad*, ouvrage cité, p. 1, n. 1 ; A. Bel sidi Bou Medyan et son maître Ed. Daqqāq à Fès, in Mélanges René Basset, Paris, 1923, t. 1, p. 52, n. 1 et p. 57 : V. Loubignac, un Saint berbère : Moulay Bou 'Azza. *Histoire et légende*, « in Hespéris », t. XXXI, année 1944, fasc. unique, p. 17.

(4) V. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, ouvrage cité, p. 221 ; V. Loubignac, Un Saint berbère (art. cité), p. 17.

(5) V. *Dalīl*, n° 837.

al-fath de Muḥammad Bū Jandar (1), un manuscrit de la *Qaṣbat ar-Ribāt* (2), du même auteur, enfin un exemplaire d'*Uns al-faqīr wa-'izz al-ḥaqīr* d'Ibn Qunfūḏ (3).

***

Le classement par ordre alphabétique des noms d'auteurs eût été à notre sens de beaucoup préférable au classement par ordre alphabétique des titres d'ouvrages. Ce dernier système présente l'inconvénient d'attribuer aux diverses œuvres d'un même auteur des numéros de classement différents. De plus, lorsque les titres commencent par un mot qui se répète comme *ta'līf, riḥla, ta'rīḫ,* il devient impossible de les classer alphabétiquement les uns par rapport aux autres. *Le Dalīl* compte trente-huit *ta'līf* (du n° 585 au 622) ; quatre-vingt-dix-neuf *riḥla* (du n° 1165 au n° 1263) trente-et-un *ta'rīḫ* (du n° 391 au n° 421).

Enfin il était indispensable de dresser un index général des noms d'auteurs, en vue de remédier, dans la mesure du possible, aux insuffisances du classement par titres d'ouvrages. Il serait souhaitable, qu'à l'occasion d'une prochaine édition, Sī 'Abd as-Salām comblât cette regrettable lacune et fît ainsi de son essai bibliographique un auxiliaire de travail aussi utile que commode.

Les quelques remarques qui précèdent ne diminuent en rien le mérite de Sī 'Abd as-Salām Ibn Sūda. Cet érudit marocain continue avec un dévouement, une foi et un enthousiasme auxquels il convient de rendre hommage une vieille tradition de culture qui est tout à l'honneur de l'illustre famille de lettrés (4) à laquelle il appartient. *Son Guide de l'historien du Maroc* marque en effort intéressant d'adaptation aux méthodes modernes de travail scientifique. C'est pourquoi il sera apprécié non seulement par « la jeunesse marocaine renaissante » mais aussi par tous les chercheurs soucieux de servir la science en ce qu'elle a de plus objectif et de plus désintéressé.

Adolphe FAURE.

M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES et R. BLACHÈRE. — *Grammaire de l'arabe classique,* 2e édition, Paris, Edit. G.-P. Maisonneuve, 1952.

Cet ouvrage, dont une réédition prouve à la fois la valeur et le succès qu'il remporte auprès des étudiants et des professeurs, est dans notre librairie d'orientalisme, le premier et le seul qui se soit éloigné d'un forma-

(1) V. Inventaire sommaire des manuscrits arabes acquis par la bibliothèque Générale du Protectorat Français au Maroc (années 1929-1930), in « Hespéris », t. XII, 1931, fasc. I, p. 131, n° 1044.
(2) *Ibid.*, n° 1047.
(3) V. *Dalīl*, n° 571 ; LÉVI-PROVENÇAL, *Les manuscrits arabes de Rabat*, Paris 1921, n° 385.
(4) V. LÉVI-PROVENÇAL, *Les historiens des Chorfa*, p. 332.

lisme périmé et parfois effarant. Jusqu'alors on avait des livres de grammaire qui ne considéraient que l'orthographe, qui ne s'occupaient que de lettres et de signes, tout comme si l'arabe avait été une langue définitivement morte, une langue d'inscriptions relevées dans des ruines.

MM. G. D. et R. B. ont rompu, sans fracas, avec cette déplorable tradition et ils ont exposé la grammaire en faisant aux sons la part qui leur revient dans un idiome dont il est permis de supposer qu'il a été parlé. Peut-être auraient-ils pu oser davantage dans ce sens, et une étude de la syllabe un peu plus poussée leur aurait-elle permis de simplifier les pages qui concernent les particularités des racines faibles. Mais ils déclarent n'avoir pas voulu rompre trop brutalement avec les traditions et faire une grammaire toute nouvelle, phonologique à la base.

Il n'en reste pas moins que l'étudiant se sent, avec cette présentation rationnelle de la morphologie et de la syntaxe arabes, en face d'une langue naturelle, humaine et non devant une sorte de grammaire orthographique dont l'exégèse semblerait blasphématoire.

On sera reconnaissant aux auteurs, d'autre part, d'avoir bien distingué l'essentiel de l'accessoire, de n'avoir donné que le premier, et d'avoir fait grâce au lecteur de ces subtilités philologiques que les auteurs arabes recherchent et mettent malencontreusement sur le même plan que les règles fondamentales.

Il n'est pas téméraire d'affirmer que la *Grammaire de l'arabe classique* de MM. G. D. et R. B. est pour les arabisants français, la base, le point de départ de toute étude vraiment philologique de l'arabe écrit.

On sait que M. Blachère a composé pour les débutants des *Eléments de l'arabe classique* qui constituent un précis de l'ouvrage dont il est question ici et qu'avec la collaboration de Mlle Ceccaldi, il a donné également des *Exercices d'arabe classique* qui correspondent au précis. Ainsi, les étudiants ont désormais à leur disposition une série d'ouvrages composés selon la meilleure méthode et la plus scientifique pour s'initier à une grammaire qui est beaucoup plus simple qu'on a voulu le laisser croire jusqu'ici.

Louis BRUNOT.

Louis BRUNOT. — *Textes arabes de Rabat ; II : Glossaire.* (Publications de l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines, tome XLIX). Paris, Paul Geuthner, 1952. In-4, 835 p.

Voici enfin, dû à la persévérance de l'auteur, le complément indispensable et si longtemps attendu de ses *Textes arabes de Rabat*, publiés dans la même collection (tome 20) en 1931.

Prête pour l'impression depuis longtemps, cette seconde partie a vu sa publication retardée par divers incidents : crise économique marocaine, guerre mondiale et restrictions de tout genre durant l'après-guerre.

Sous ce titre, trop modeste, de *Glossaire*, M. L. B. nous donne en fait le premier dictionnaire marocain-français ayant un caractère scientifique.

Dans le *Glossaire* de ses *Textes arabes de Tanger* (1911), M. William Marçais comparait le vocabulaire tangérois à l'ensemble des dialectes maghrébins et orientaux, beaucoup plus qu'aux autres parlers marocains, encore peu connus à cette époque.

Au contraire, dans le *Glossaire* de ses *Textes arabes de Takroûna* (actuellement sous presse), le même auteur se borne, à propos de chaque racine attestée dans les *Textes*, à en étudier tous les dérivés usités en takroûnien : c'est donc essentiellement le glossaire d'un parler unique.

Or, depuis 1911, on a vu se multiplier les travaux lexicologiques concernant les parlers marocains. C'est cette documentation (qu'il a lui-même largement contribué à enrichir) qui a permis à M. L. B. d'adopter pour son *Glossaire* une formule nouvelle qui en fait un instrument de travail précieux.

D'abord, il s'est cantonné volontairement dans le domaine marocain, mais sans s'attacher exclusivement au parler de la seule ville de Rabat.

En outre, il a étudié non pas seulement les mots figurant dans les *Textes*, mais aussi tous ceux qui se rattachent — étymologiquement ou arbitrairement — à leur racine.

Grâce à cette formule, M. L. B. a mis sur pied mieux qu'un simple glossaire : un copieux inventaire du matériel lexical des parlers marocains-citadins et ruraux, qui suppléera heureusement au manque d'un diction, naire.

Ajoutons que la plupart des mots étudiés sont accompagnés de nombreux exemples précisant les conditions syntaxiques de leur emploi.

L'impression, belle et claire, a été achevée en un an et fait honneur à la maison Protat.

Georges S. Colin.

Charles Pellat. — *L'arabe vivant*, Paris, Edit. Adrien Maisonneuve, 1952.

Le titre de cet ouvrage est plus évocateur qu'on n'est porté à le supposer au premier abord. Il existe bien un arabe « vivant » qui s'oppose à l'arabe mort, une langue vivante qui a remplacé la langue morte, pour mieux dire léthargique, qu'était devenu l'arabe classique.

Cet arabe vivant, c'est celui de la presse, celui des auteurs contemporains qui ont exprimé la vie et les sentiments de notre époque, l'arabe qu'on appelle moderne. L'arabe mort, c'est celui des siècles révolus, celui d'une civilisation refermée sur elle-même, étrangère ou hostile à l'évolution du monde occidental ; c'est aussi l'arabe que l'on offre seul aux méditations studieuses des orientalistes et des apprentis arabisants de l'Université française.

L'arabe vivant, moderne, n'est pourtant pas une langue nouvelle, étrangère à l'ancienne. La grammaire n'a évolué en aucune façon depuis le temps où elle a été codifiée, la syntaxe non plus. On se trouve donc en présence d'un seul enrichissement lexical soit par emprunt, ou par calque, soit par dérivation sémantique, soit par prolifération de schèmes plus ou moins répandus antérieurement.

C'est ce qui donne, à notre époque, de l'importance aux dictionnaires plus qu'aux grammaires, s'agissant de l'arabe, bien entendu. Les tentatives ne manquent pas qui ont voulu apporter à un lexique supposé classique des compléments destinés à faciliter la lecture de la production journalistique ou littéraire du siècle : il s'agissait de fournir un contingent plus ou moins considérable de mots nouveaux ou ayant pris un sens nouveau.

L'originalité de *L'arabe vivant* de M. Pellat réside dans le choix qu'il a fait des mots qui, de nos jours, sont les plus employés, sans tenir compte de leur date de naissance, en ne leur accordant une importance hiérarchisée que d'après leur coefficient d'usage. C'est un dictionnaire qui reflète l'aspect réel du vocabulaire d'une époque. En quoi cet ouvrage sera un témoin pour tracer l'évolution de la langue arabe et de la civilisation qu'elle traduit.

On peut dire que c'est la première fois qu'un dictionnaire a été conçu de cette façon. D'ordinaire on a accumulé les vocables en plus grand nombre possible, ou bien on a composé des suppléments, on a collectionné des additions, toutes choses d'ailleurs fort utiles pratiquement, scientifiquement, (car on n'aura jamais trop de recueils même de ce genre), mais dépourvues de classement rationnel.

Le principe qui est à la base de la confection de cet ouvrage, c'est-à-dire la détermination du coefficient d'usage, a conduit l'auteur à des dépouillements de textes nombreux, s'ajoutant comme il le dit dans son avertissement, à ceux que d'autres arabisants avaient commencés ; c'est là un travail indispensable que M. Pellat a mené scientifiquement ; il constitue une assise solide sur laquelle peuvent s'appuyer et les études des élèves et l'enseignement des professeurs.

Par ailleurs, autre innovation remarquable, les mots arabes avec leurs correspondants français de ce dictionnaire sont classés non pas seulement par ordre de racines arabes d'une part, par ordre alphabétique français

d'autre part, mais encore d'après leur sens : la nature, l'homme, la vie privée, etc.

L'étudiant peut, avec ce dictionnaire à double entrée et de surcroît analogique, apprécier la valeur de chaque mot d'après le sens de ceux qui l'entourent groupés en familles sémantiques.

Ainsi se rejoignent science et pédagogie qui ne devraient jamais se séparer, encore moins s'opposer. Ce livre, qui s'ajoute à d'autres du même genre, fort estimables et toujours utiles, rendra les plus grands services aux études d'arabe qui s'orientent de plus en plus, et poussées par une nécessité évidente, vers la langue de la presse, de la radio, de la littérature moderne, en un mot vers l'arabe vivant.

Louis BRUNOT.

Gilbert BORIS. — *Documents linguistiques et ethnographiques sur une région du Sud Tunisien (Nefzaoua).* Paris, Imprimerie Nationale, 1951, in-8°, XVI + 272 pages, X pl., 1 carte. Avant-propos de William MARÇAIS, membre de l'Institut.

Le regretté Gilbert Boris, prématurément disparu il y a deux ans, s'était consacré à l'étude du parler arabe des Marâzig, chameliers de la région du Nefzaoua dans le Sud Tunisien. Au cours de plusieurs séjours, il avait récolté sur place de nombreux documents linguistiques, sur lesquels il travaillait encore au moment de sa mort. C'est seulement une partie de ceux-ci qui vient d'être publiée par l'Imprimerie Nationale sous la direction de l'éminent dialectologue M. William Marçais.

Tout, en effet, n'était pas entièrement rédigé ; les dossiers existants comprennent :

— les « Documents linguistiques », dactylographiés ;

— des « Documents ethnographiques », la plupart sous forme de notes ;

— la « Geste des Banou Hilâl », en transcription, avec quelques pages de traduction en alexandrins ;

— la « Grammaire du parler des Marâzig », dont la moitié seulement est rédigée ;

— un « Glossaire » d'environ six mille fiches, actuellement en cours de mise au net ;

— des notes lexicographiques sur « Le Chameau », dont quelques pages ont été récemment présentées dans Ibla (n° 53, I, 1951).

On souhaite ardemment que tout ce qui est suffisamment élaboré puisse bientôt voir le jour, grâce aux soins actifs de Madame Gilbert Boris.

En attendant, la publication des « Documents linguistiques et ethnographiques » comble une lacune de notre connaissance des parlers arabes de Tunisie, en même temps que de toute la dialectologie maghrébine.

Les trois-quarts de l'ouvrage (194 pages) sont occupés par les « Documents linguistiques ». Les « Documents ethnographiques » ont été ajoutés ; le glossaire a été extrait du fichier général. La carte, avec sa toponymie systématiquement transcrite, a été retrouvée dans les papiers de l'auteur.

Chacun des dix « Documents linguistiques » se compose d'un texte (avec transcription en regard) suivi de sa traduction, d'une longueur totale de dix à vingt pages environ. Le plus important, qui concerne le mariage, atteint quarante pages. Les titres montrent que les sujets traités sont ceux qui touchent à la vie même de la tribu : « les nouvelles de la pluie ; le départ pour les labours et le partage des terres collectives ; au marché des Marâzig ; la nomadisation ; la tournée des cultures et des pâturages au mois de mars ; l'expert en chameaux ; la caravane du Tell ; les cérémonies du mariage ; dans la maison de Naṣr ; la noce des moutons. »

Ces textes excellents, extrêmement vivants, sont admirablement notés (ils ont, parfois, été enregistrés sur disques), avec un soin minutieux, dans un système de transcription voisin de celui qu'utilise M. William Marçais. Ils sont traduits avec aisance et fidélité, souvent avec humour.

Ce livre admirable restera un exemple de labeur probe et patient, une réussite de la dialectologie nord-africaine. L'Institut des Hautes Etudes Marocaines s'est honoré en souscrivant pour sa publication. Tous ceux qu'intéressent les parlers bédouins auront en main un instrument incomparable. Tous ceux qui ont eu le privilège d'approcher Gilbert Boris savent avec quelle conscience il vérifiait le moindre détail, avec quel scrupule, avec quelle angoisse il recherchait, dans son œuvre comme dans sa vie, la perfection et l'absolu dont avait soif son âme exigeante et tourmentée.

Vincent MONTEIL.

André BERTHIER, Jacques JUILLET, René CHARLIER. — *Le « Bellvm Jvgvrthinvm » de Salluste et le Problème de Cirta*, Constantine, 1949.

Ce livre audacieux effraiera sûrement ceux qui sont accoutumés à se reposer sur les affirmations anciennes et ne conçoivent pas la possibilité de les réviser, surtout quand il s'agit de combattre les idées d'un maître comme le regretté St. Gsell. Pourtant il est exact que son interprétation géographique de l'ouvrage de Salluste sur la guerre de Jugurtha appelle bien des réserves, et il est un certain nombre de points sur lesquels je suis d'accord avec les auteurs. Le fleuve Mouloucha de l'historien latin n'est certainement pas la Moulouya marocaine, mais une rivière de la Berbérie orientale, Oued Mellégue ou autre ; les passages de Pomponius Mela et

de Pline l'Ancien relatifs au même fleuve sont aussi très confus (ici, je penserais plutôt au Chélif). Le partage de la Numidie entre Adherbal et Jugurtha n'a pas dû se faire suivant les méridiens mais obliquement, les frontières se dirigeant du Nord-Ouest vers le Sud-Est ; le royaume de Bocchus s'avance aussi certainement à l'intérieur sur les Hauts Plateaux, assez loin vers l'Est pour être en contact avec les Gétules et recevoir facilement les déserteurs romains, et pour que le roi entre rapidement en rapport avec Metellus et Sylla. Les campagnes de Metellus et de Marius, d'après les rares localités citées, ne se déroulent pas très loin de la province d'Afrique. La bataille du Muthul s'est vraisemblablement livrée sur l'Oued Tessa, comme l'a bien montré M. Saumagne (Revue Tunisienne 1930).

La question la plus grave est l'identification de Cirta ; les auteurs la placent non à l'actuelle Constantine mais au Kef, et rejettent Sicca à Teboursouk. Il est étonnant en effet que Salluste (pas plus que Tite-Live d'ailleurs) ne fasse la moindre allusion au site si pittoresque de Constantine. Et il est certain que des inscriptions de l'époque impériale donnent aussi au Kef le nom de Cirta. Mais j'objecterai que les mots de Salluste : « Haud longe a mari » ne s'appliquent pas mieux au Kef qu'à Constantine, que les inscriptions citées appellent le Kef : *Cirta Nova Sicca* (*Nova* se rapportant non à *Sicca* mais à *Cirta*, comme on trouve *Carthago Nova* et *Oppidum Novum*), et ne valent que pour l'époque impériale, que notre Constantine est appelée *Cirta* par une foule d'inscriptions. J'admets seulement qu'il a pu y avoir une autre Cirta plus près de la mer, capitale indigène abandonnée par Rome et disparue (je m'étonne que les auteurs n'aient pas songé à la racine punique : QRT, qui signifie ville, comme on sait.) Je ne suis pas d'accord non plus sur le sens qu'ils donnent à *Provincia Numidia*. Lorsque Scipion, le premier Africain, reçoit en 205 av. J.-C. l'Afrique comme province : « Africam novam provinciam extra sortem P. Scipioni destinari. » (Tite-Live XXVIII, 40, 1), elle n'est pas encore conquise, c'est seulement le théâtre où il devra opérer (1). C'est dans le même sens que Metellus recevra aussi la Numidie. Il me paraît difficile aussi de refuser au royaume de Numidie la plus grande partie de la côte oranaise : Syphax a bien une capitale à Siga, à l'embouchure de la Tafna : c'est là qu'il reçoit Scipion et Hasdrubal. (Strabon XVII, 3, 9 ; Pline V, 19 ; Tite-Live, XXVIII, 17).

Quoiqu'il en soit, si l'argumentation des auteurs en faveur de Cirta = le Kef ne m'a pas convaincu, ils ont du moins le mérite 'avoir reposé le problème de la géographie de Salluste, et toute interprétation du *De bello Jugurthino* devra désormais tenir compte de leur travail.

R. THOUVENOT.

(1) Il en est de même en 218 av. J.-C. T. L. XXI, 17, 1 : « Nominatae... consulibus provinciae erant... Cornelio Hispania, Sempronio Africa cum Sicilia. » ; en 200 av. J.-C. ID. XXXI, 6, 1 : « P. Sulpicio provincia Macedonia sorti evenit. »

Pierre SALAMA. — *Les voies romaines de l'Afrique du Nord* (Imprimerie Officielle du Gouvernement Général de l'Algérie. 143 p., 12 pl., une carte, 1951).

Cet ouvrage, publié dans la collection de ses Missions Archéologiques par la Direction des Antiquités de l'Algérie, est, ainsi que l'explique M. L. Leschi dans sa préface, le résultat d'une laborieuse enquête poussée pendant de longues années. Mettant à profit la documentation littéraire et les découvertes archéologiques (bornes milliaires et vestiges de chaussées), l'auteur nous a donné un tableau d'ensemble du réseau routier dont les Romains ont couvert l'Afrique du Nord. La route, comme il le souligne à juste titre, fut en effet le seul moyen dont ils disposèrent pour s'avancer dans ce pays, dépourvu qu'il est de belles rivières navigables semblables à celles d'Espagne et de Gaule. Ce fut donc l'instrument de la conquête et aussi l'un des meilleurs outils du développement économique. Rome, ici comme partout ailleurs, sut adapter sa technique aux conditions locales : nature diverse du sous-sol, climat instable, relief du sol capricieux, d'où l'intérêt du chapitre où M. Salama a étudié « la structure de la route » : variable suivant les terrains et les besoins de la circulation, elle est dépourvue de cette rigidité massive que lui attribuent les textes littéraires antiques et l'admiration souvent ignorante des modernes, mais au contraire extraordinairement souple ; des travaux d'art, partout où c'était nécessaire, ont rendu ces routes praticables en toute saison : les plus étonnants sont ce pont de dix-neuf arches entre *Pupput* et *Horrea Caelia*, non loin de Nabeul, et celui qui, long de 6 km., reliait l'île de Djerba au continent. Les passages les plus intéressants du livre sont certainement ceux où M. Salama marque le développement du réseau routier avec la conquête ; peut-être aurait-il pu, par des croquis rapides, montrer sa progression sous chacune des dynasties impériales, mais je ne le blâmerai pas de s'être refusé à des hypothèses trop aventureuses ; il a lui-même remarqué que l'absence de bornes milliaires au nom d'un empereur sur une route ne prouve pas forcément qu'il l'a négligée. Nous rappellerons à ce propos que le Maroc, où pourtant l'Itinéraire d'Antonin signale deux routes de Tanger vers Chellah et Volubilis et où il a dû exister une transversale Thamusida-Tocolosida-Tlemcen, n'a livré jusqu'à présent ni pierres milliaires ni vestiges de chaussées : à l'Ouest de Lalla-Marnia c'est l'ignorance complète.

Bien suggestives sont aussi les comparaisons qu'il établit entre le réseau routier romain et les réseaux français, routes et chemins de fer du XIXe et du XXe siècles, ressemblances et différences qu'il explique par la géographie et l'histoire, aussi bien que par les nécessités militaires et politiques. Un dernier chapitre étudie la voirie urbaine à l'aspect si divers dans l'espace et le temps. La conclusion étudie rapidement les périodes vandale (1) et

(1) Je ne suis pas d'accord avec M. Salama sur l'itinéraire des Vandales. Je crois qu'ils ont dû débarquer vers l'embouchure de la Moulouya. Rien ne prouve leur passage à Volubilis. N'est-ce pas aussi aller un peu loin que de les appeler « gardiens vigilants de la civilisation latine », surtout si on les compare aux Wisigoths, aux Francs, aux Burgondes et aux Ostrogoths ?

byzantine : pour cette dernière, il montre bien comment le réseau routier s'est modelé sur les lignes de défense jalonnées par d'imposantes forteresses.

R. THOUVENOT.

Colette PICARD. — *Carthage*, Société d'Editions « Les Belles-Lettres », 1951, 100 p., 20 pl., 11 plans.

Dans la collection qu'édite la Société Les Belles-Lettres, Mme C. Picard vient de composer un « Carthage » qui rendra bien des services aux visiteurs comme aux spécialistes, car elle met à notre disposition les résultats des fouilles qui se poursuivent depuis de longues années et ont renouvelé notre connaissance des lieux depuis les grandes synthèses d'Audollent sur la Carthage latine et de Gsell sur la Carthage punique.

Mme Picard accepte pour la fondation de Carthage la date traditionnelle : la fin du IXe siècle avant J.-C., mais admet qu'il a pu exister auparavant, sur le même rivage, un point de relâche, s'il est vrai que les Phéniciens se sont rendus dès la fin du premier millénaire sur les côtes d'Andalousie pour y chercher cuivre, plomb, étain ; ceci expliquerait la présence de céramiques probablement chypriotes, mélangées aux premiers vestiges phéniciens. Carthage n'a d'ailleurs commencé à être vraiment puissante qu'au VIe siècle, lors de l'effacement de Tyr qui a fait d'elle la véritable métropole et protectrice des autres établissements phéniciens d'Occident. Tournée d'abord uniquement vers le commerce maritime, son aristocratie, sans doute au cours des guerres contre les Grecs de Sicile et les Romains, a cherché à s'appuyer aussi solidement sur la mise en culture de l'arrière-pays. Elle s'est aussi fortement hellénisée dans sa constitution politique comme dans ce qu'on peut appeler, avec beaucoup d'indulgence, son art.

La Carthage colonie romaine a été par contre une véritable métropole de l'Afrique du Nord, métropole culturelle aussi bien qu'économique, et il en sera de même, quoique dans une mesure plus restreinte, sous la domination byzantine.

Après ce court exposé historique, Mme Picard nous promène sur les principaux vestiges de la ville antique. De l'enceinte fortifiée il reste peu de chose : ce qu'en ont retrouvé les fouilles du général Duval et qui devait être la muraille extérieure punique, la dernière en date. Très intéressante est la notice sur le Tophet du quartier de Salambô. C'était l'aire consacrée où l'on sacrifiait des enfants à Bâal, car il est impossible de nier ces horribles immolations. A côté des jarres contenant des ossements d'enfants calcinés, des amphores renfermaient des offrandes de toute nature et des cippes marquaient l'emplacement des tombes. Surtout un petit sanctuaire, mis au jour par les fouilles de M. Cintas, contenant un vase de terre cuite de

style Egéen du IXe ou Xe siècle av. J.-C., marque peut-être le premier point où atterrirent les marins phéniciens pour leur brève escale. Mme Picard est très prudente, et je l'approuve, quant aux vestiges supposés des ports. Elle est sur un terrain plus solide quand elle nous guide sur la colline Saint-Louis qui fut la Byrsa carthaginoise avant d'être le Capitole romain et d'où partirent sans doute les arpenteurs qui délimitèrent les lots dans la colonie fondée par Jules César, puis dans la nécropole de Douimès et la nécropole punique voisine du théâtre. Je ne suis pas de son avis toutefois quand elle explique la pauvreté de cette dernière par le manque de ressources des Carthaginois ; je crois qu'il faut faire intervenir plutôt un changement dans les conceptions religieuses.

Du théâtre et de l'Odéon détruits par les Vandales on ne distingue plus que des restes informes. Par contre, les thermes d'Antonin, que cet empereur fit construire après l'incendie qui dévora ce quartier en 145 ap. J.-C., évoquent encore bien leur primitive somptuosité : mosaïques, colonnes, chapiteaux, quelques-uns énormes, sculptures de toute sorte ont récompensé les fouilleurs, surtout un torse d'Apollon et deux statues-piliers en calcaire noir extrêmement curieuses, l'une représentant certainement un Africain indigène et l'autre un Nègre ; peut-être est-ce une allusion aux victoires remportées par l'empereur sur les Nomades.

Parmi les monuments chrétiens, les plus intéressants sont la basilique dite de Saint Cyprien, avec ses sept nefs et son abside flanquée de deux sacristies rectangulaires, la *Basilica Majorum* où étaient déposées les reliques des Saintes Perpétue et Félicité, et la basilique dite *Damous el Carita*, peut être « la Maison de la charité », immense église d'époque byzantine au plan extrêmement curieux.

Dans les quartiers occidentaux les énormes citernes de La Malga, qui assuraient l'approvisionnement en eau de la ville romaine, avaient été prévues dans le projet de colonie de Caïus Gracus en 122 av. J.-C., et le cimetière des *officiales* nous a livré une foule d'inscriptions funéraires extrêmement intéressantes concernant les fonctionnaires impériaux.

Ce livre, conçu en somme comme un guide développé, sera donc très utile ; il est dommage que les conditions imposées par la Collection n'aient pas permis à Mme Picard de donner autre chose qu'un résumé très au courant des derniers travaux. Mais l'abondante bibliographie qu'elle a ajoutée en appendice permet à tous ceux qui le désirent d'étudier plus à fond les monuments qui les intéressent particulièrement (1).

R. THOUVENOT.

(1) P. 14, ligne 27, il faut lire sans doute Maxence (au lieu de Maximin).

M. CANARD. — *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazîra et de Syrie.* Tome 1er, « Publications de la Faculté des Lettres d'Alger », 2e série, tome XXI, Alger, Carbonel, 1951.

Fort judicieusement, M. Canard a réuni l'histoire de deux dynasties de même souche, dont la vie et l'action se sont sans cesse mêlées. Les Hamdanides de Jazîra et de Syrie ont été associés aux mêmes grands événements : ils ont vécu dans la décadence du califat abbasside dont l'affaiblissement a permis l'établissement de leurs souverainetés provinciales ; ils ont lutté contre la grande poussée byzantine conduite par les empereurs de la dynastie macédonienne. Dans ce xe s., qui voit la grande poussée politique du chiisme, ils ont été en rapport avec les Qarmates et surtout avec les Fatimides qui tentèrent, à la fin du siècle, la conquête de la Syrie. Les Hamdanides par la nature de leur pouvoir, par les luttes qu'ils ont eues à soutenir sont d'excellents témoins d'une époque bien caractérisée qui fut un des tournants de l'histoire islamique.

La documentation est de tous points excellente. Le livre débute par un inventaire critique des sources et des principaux travaux et par une très riche bibliographie. Inventaire et bibliographie resteront pour les historiens de l'Islam oriental et de Byzance de précieux instruments de travail. M. Canard a eu le rare mérite d'étudier dans le texte même, à la fois les sources arabes et les sources grecques. Des analyses très serrées lui ont permis d'établir bien des faits jusqu'alors controversés et d'apporter un grand nombre de précisions nouvelles. Il a mis à profit de très nombreux ouvrages en langue étrangère, en particulier des travaux russes.

Toute cette riche matière a été passée au crible d'une critique minutieuse et exigeante ; mais les discussions de détail, renvoyées en note, n'alourdissent pas le texte. Les conclusions de l'auteur sont toujours fermes et mesurées : il n'hésite pas à signaler les obscurités et les incertitudes et ne se laisse jamais aller au jeu des hypothèses brillantes et faciles.

L'auteur a étudié de très près le cadre géographique de l'empire des Hamdanides : son étude, fort détaillée, relève autant de la topographie historique que de la géographie. Ces indispensables descriptions et identifications de sites anciens seront précieuses à l'historien.

La naissance et la vie de ces deux émirats musulmans sont traitées avec un détail qui rend à cette histoire son sens et sa vie. En effet, ce sont les intrigues de palais, les révoltes provinciales, les luttes des clans militaires, qui dans leur perpétuel recommencement forment le fond de l'histoire de bien des dynasties musulmanes... Cette matière complexe est remarquablement ordonnée. Des titres et des sous-titres nombreux et expressifs conduisent le lecteur parmi le détail des événements. La personnalité et le rôle des divers Hamdanides se dégagent nettement. Toute cette histoire

— que les Musulmans voyaient presque toujours dans une atmosphère de légende dorée à travers les dithyrambes de Mutanabbi et de ses contemporains — est ainsi ramenée à son exacte valeur : on comprend désormais tout ce que l'action d'un Naçir ad-daula et d'un Saïf ad-daula eut à la fois de méritoire et de limité.

L'étude des luttes entre les Hamdanides et Byzance est de tous points remarquable. L'auteur a parfaitement situé ce qu'a été dans « l'épopée byzantine » l'opposition des Hamdanides, d'abord en définissant la tactique et les moyens employés par Saïf ad-daula, ensuite en précisant les résultats de ses actions militaires : vingt ans de retard dans la reconquête byzantine qui a dû piétiner sur la ligne assez fixe que défendaient les émirs de Mossoul et d'Alep. Cette étude d'histoire musulmane apporte beaucoup à l'histoire byzantine, en dehors même de cette juste appréciation de l'effort musulman. Pour bien des expéditions, une chronologie et des itinéraires plus exacts sont établis. Le rôle de certains empereurs, comme Romain Lecapène, la politique de Byzance dans les terres d'Islam atteintes par sa reconquête, apparaissent sous un jour nouveau.

Le livre de M. Canard est celui d'un excellent historien sagace et scrupuleux, d'une information parfaite, qui ne laisse aucun problème — même de détail — sans étude et sans solution. Les conclusions, toujours précises et mesurées, emportent la conviction. C'est une œuvre de maître, vigoureusement charpentée, soigneusement articulée jusque dans le détail, écrite avec fermeté et clarté. Les exposés d'idées abondent en formules heureuses. Un tel ouvrage qui sera lu avec fruit et sans cesse consulté, aussi bien par les historiens de Byzance que par ceux de l'Islam, restera une des œuvres maîtresses de l'orientalisme français dans ces dernières années.

Henri TERRASSE.

Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. — *Curso de Conferencias sobre la politica africana de los Reyes Católicos.* Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1951, 2 vol., 17 × 24, 135 et 172 pages.

Les conférences qui forment ces deux volumes ne sont pas d'égale valeur, mais elles se distinguent toutes par les mêmes qualités de conscience et de probité ; on est heureux de n'y relever aucun souci déplacé de propagande. Je ne puis les énumérer ici : il y en a douze en tout. C'est le tome II, plus strictement centré sur l'Afrique, qui intéresse nos études de la manière la plus directe. Une remarque en marge. Un des conférenciers, notre ami M. Leopoldo Torres Balbás, insiste (t. II, p. 85) sur l'étonnement, pour ne

pas dire le scandale des voyageurs étrangers devant la multitude de Musulmans qui remplissaient l'Espagne chrétienne à la fin du xv^e^ siècle et au début du xvi^e^. Qu'on se reporte justement au témoignage de Münzer, dont une nouvelle traduction espagnole, magnifiquement présentée, paraissait la même année que les conférences qui nous occupent (Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal* 1494-1495, prólogo de Manuel Gómez-Moreno, traducción de José López Toro, Col. Almenara, Madrid, s. d. [1951]). L'Aragon apparut au voyageur allemand comme un pays à moitié peuplé de Musulmans (p. 123 : « Hay muchos y grandes pueblos habitados exclusivamente por sarracenos »), et à Grenade il eut l'impression d'une ville encore presque entièrement musulmane, où les Chrétiens, malgré leur supériorité militaire, menaient une vie précaire, inquiète, et toujours menacée. Que, dans de pareilles conditions, les Espagnols aient souffert d'une espèce de fièvre obsidionale, rien n'est plus naturel, surtout si l'on y joint les descentes constantes des pirates barbaresques sur les côtes d'Andalousie : Münzer rapporte (p. 57) qu'au moment de son passage plusieurs bergers et cinq paysans venaient d'être ainsi enlevés dans les environs de Málaga. Les historiens ne tiennent peut-être pas assez compte de ces circonstances quand ils étudient et apprécient la politique de Cisneros, puis celle de Charles-Quint et de Philippe II, et l'expulsion finale des Morisques au commencement du xvii^e^ siècle.

Robert Ricard.

Diálogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos Judeus. Manuscrito inédito de João de Barros. Introdução e notas de I. S. Revah. Lisboa, Livraria Studium Editora, 1950, 16 1/2 × 24 1/2, XC + 157 pages, ill.

Le texte que publie M. Révah, professeur à l'Institut français de Lisbonne, n'était pas inconnu : l'éditeur rappelle lui-même qu'il avait été signalé dès 1810 (p. lxix). Il est actuellement conservé, d'une façon un peu inattendue, à la bibliothèque du lycée Passos Manuel de la capitale portugaise. C'est un ouvrage de controverse antijudaïque, rédigé entre 1542 et 1545, qui, pour le fond, comporte peu d'originalité. João de Barros — le célèbre auteur des *Décades* — avait déjà abordé le même sujet une dizaine d'années plus tôt, dans sa *Ropica Pneuma* (1531-1532), dont l'étrange titre grec paraît signifier : *Marchandises spirituelles* ; mais il n'était aucunement un spécialiste des études hébraïques, et le meilleur de son argumentation provient du *Pugio Fidei*, le traité bien connu du Dominicain catalan Raimundo Martí. Malheureusement, il n'en provient pas direc-

tement : Barros s'est adressé à des intermédiaires que M. Révah juge fort sévèrement et accuse de mauvaise foi ou d'ignorance : le *De arcanis catholicae veritatis* (1518) de Pietro Galatino, juif converti devenu Franciscain, et l'ouvrage d'Adrien Fino *In Judaeos flagellum* (Venise, 1538) ; il s'est servi aussi de Reuchlin, *De Cabala*, et il a utilisé encore les *Dialogi contra Judaeos* de Pedro Alfonso, l'auteur de la *Disciplina clericalis* (M. Révah n'a pu voir qu'une édition tardive, de 1677). C'est dire que le *Diálogo evangélico* ajoute peu à la gloire de João de Barros. La forme dialoguée elle-même est banale ; il s'agit d'un procédé qui a été employé dans toutes les littératures et à toutes les époques, et qui, au surplus, était courant dans la controverse antijudaïque ; l'auteur y avait eu lui-même recours dans la *Ropica Pneuma*. Assez vivant au début, le dialogue ne tarde d'ailleurs pas à s'alourdir, et les courtes répliques du commencement font bientôt place à de longues tirades, qui couvrent souvent plusieurs pages. D'après le savant éditeur, deux traits personnels sont néanmoins à relever : le choix des interlocuteurs — l'Evangile et le Talmud — et l'opposition entre les douze articles du Symbole des Apôtres et les treize « racines » du credo israélite, tel qu'il a été formulé par Maïmonide (voir p. LXXVI-LXXVII). L'intérêt du livre est donc principalement d'ordre historique, à cause des informations qu'il apporte sur le judaïsme portugais, et surtout parce qu'il est un des rares représentants d'une littérature extrêmement pauvre au Portugal. Par suite de circonstances impossibles à détailler dans un compte rendu, mais que M. Révah expose au cours d'une substantielle introduction qu'il a eu la sagesse de savoir limiter, les ouvrages de controverse antijudaïque n'ont pas proliféré au Portugal au même degré qu'en Espagne. Des deux livres de João de Barros M. Révah ne voit à rapprocher que quatre traités qui s'échelonnent du début du XIVe siècle à la fin du XVe (p. XV-XVI), et l'*Espelho de cristãos novos e convertidos* du Cistercien Fr. Francisco Machado, ouvrage qui se distingue par un esprit sincèrement apostolique, et qui, d'abord arrêté par les autorités ecclésiastiques, ne fut finalement publié qu'en 1567, longtemps après sa rédaction, en version latine et avec de nombreuses suppressions. Peut-être M. Révah aurait-il pu rappeler aussi les pages consacrées au peuple juif par Fr. Amador Arrais dans ses *Diálogos* ; je suppose qu'il a écarté ce texte à cause de sa date tardive (1589) et parce qu'il ne constitue pas véritablement un traité de controverse. M. Révah (p. LIII) me semble avoir donné une portée excessive au fait que, lors de son séjour à Fès (1540-1541), l'humaniste flamand Clénard se soit installé au mellah, et non dans un des quartiers musulmans ; Clénard dit lui-même qu'il a agi ainsi pour des raisons de sécurité (cf. sa lettre du 12 avril 1541 dans Roersch, *Correspondance de Nicolas Clénard*, t. I, Bruxelles, 1940, p. 186, déjà citée par Le Tourneau, dans « Hespéris », XIX, 1934, p. 51).

La présentation du texte est excellente et faite avec beaucoup de soin. Je n'ose pas trop reprocher à M. Révah de ne pas y avoir joint un index alphabétique : celui-ci ne s'imposait peut-être pas, car l'ouvrage est relativement bref et il compte une telle quantité de citations et de références que le travail aurait été écrasant pour un résultat sans doute assez mince.

Robert RICARD.

Jacques CAILLÉ. — *Charles Jagerschmidt, chargé d'affaires de France au Maroc* (1820-1894), 1 vol. in-8° de 311 p., t. LI des « Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines », Paris, Larose, 1951.

Le nom de Jagerschmidt, porté par un cap et deux îlots de la côte des Ghomara, n'était guère connu que des marins et des géographes. Encore ceux-ci ignoraient-ils pourquoi le nom de ce diplomate français restait attaché à ce point de la côte méditerranéenne du Maroc.

M. Jacques Caillé explorant les archives diplomatiques du Maroc s'aperçut que le passage de Charles Jagerschmidt comme chargé d'affaires à Tanger marquait une période importante dans les relations entre l'Empire chérifien et la France. Il fut frappé de la clairvoyance et de l'énergie dont avait preuve notre jeune représentant : il eut ainsi l'idée de retracer toute la carrière de ce bon serviteur du pays. Grâce à l'obligeance de M. Jean Jagerschmidt qui mit à sa disposition tous les papiers de famille concernant son père, ce projet put rapidement être mené à bien.

C'est une excellente biographie, solidement établie d'après les meilleures sources, que nous donne M. Caillé. C'est aussi un vivant portrait : chapitre après chapitre on se sent plus attiré par la personnalité de Charles Jagerschmidt.

A toutes les étapes de sa carrière apparaît son admirable conscience, son habileté à se documenter, la clarté de son esprit, la fermeté de ses décisions. Dans les postes les plus divers, attaché de Consulat à Beyrouth, chargé d'affaires à Tanger, consul à Odessa, directeur et ministre plénipotentiaire au Ministère des Affaires étrangères, membre et maintes fois président de conférences internationales, Jagerschimdt a montré les mêmes solides et brillantes qualités d'intelligence, la même expérience de négociateur souple et ferme à la fois. Sous tous les régimes et sans s'inféoder à aucun, il a servi la France. Il n'a pas toujours été récompensé de son patriotisme et de son dévouement au bien public : les intrigues des uns, le sectarisme politique des autres l'ont souvent privé de récompenses et de satisfactions qui lui étaient bien dues. Il eut la noblesse de ne rien solliciter et de ne jamais se plaindre. Cette belle figure de haut fonctionnaire et de grand patriote méritait d'être sauvée de l'oubli.

M. Caillé, dans ce livre d'une lecture très attachante, ne fait pas seulement preuve de dons brillants de mémorialiste. Il retrace, en analysant l'action de Charles Jagerschmidt à Tanger, l'histoire diplomatique du Maroc de 1850 à 1855, cinq années lourdes des faits importants qui donnèrent lieu à de difficiles négociations : multiples incidents diplomatiques, bombardement de Salé, difficultés sans cesse renaissantes sur la frontière algéro-marocaine, meurtre du français Paul Rey, pirateries rifaines. Aux côtés de Jagerschimdt, M. Caillé nous montre en action — ou en inaction — les diplomates européens accrédités au Maroc et les représentants du Makhzen. C'est toute la vie de Tanger, alors capitale diplomatique du pays, qui revit, très riche en couleur, dans les pages de ce livre. Historien impartial et équitable, M. Caillé n'a rien caché des défauts des hommes et de la petitesse de certaines manœuvres : il a exactement analysé l'opposition anglaise à toute action de la France au Maroc, opposition qui ne cessa qu'avec la guerre de Crimée. On voudrait voir retracer avec la même sérénité et la même pénétration toute l'histoire diplomatique du Maroc au XIX^e siècle. Et la lumière que M. Caillé projette sur ces faits vieux d'un siècle n'est pas sans éclairer certains aspects du présent.

Il était juste que le nom de Jagerschmidt restât attaché à un point de la terre marocaine : la mission hydrographique qui fit, pour le salut de tous les navigateurs, le premier relevé de la côte des Ghomara ne fut possible que grâce à la décision et au courage de Jagerschmidt qui lança l'expédition malgré la mauvaise volonté du Makhzen, l'accompagna lui-même et régla au mieux, grâce à sa connaissance du pays et son énergie sans défaut, les incidents qui marquèrent cette mission scientifique. Jamais peut-être ne se révélèrent mieux les rares qualités de ce diplomate ami de l'action, qui savait la valeur salvatrice de certaines audaces.

Henri TERRASSE.

Ugo MONNERET DE VILLARD. — *La Pitture musulmane al soffitto della Cappella Palatina in Palermo.* La Libreria dello stato, Rome, 1950.

L'ouvrage de M. Ugo Monneret de Villard : *La Pitture musulmane al soffitto della Cappella Palatina in Palermo* a été édité à la Libreria dello stato à Rome en 1950, sous les auspices de l'Institut national italien d'Archéologie et d'Histoire de l'Art. Le plafond de la Chapelle Palatine, monument consacré en 1140 sous le duc normand Roger II de Sicile, et restauré à plusieurs reprises, en 1348, 1478, 1482-1499, et peut-être encore en 1798, constitue, comme le dit en avant-propos l'auteur, « le plus grand complexe de peinture musulmane médiévale ». Cet ensemble était pratiquement

inédit à ce jour, en raison de la carence presque totale de bonnes reproductions photographiques de détail. Seuls, les articles restreints de G. di Mazzo (Palerme, 1859) et de A. A. Pavlovsky (*Byzantinische Zeitschrift*, 1893) avaient pu donner un aperçu de la décoration picturale. Grâce aux fonds fournis par l'Institut Scientifique Américain à Rome, la superficie totale du plafond a pu être photographiée, et la constitution de ces archives photographiques a permis à l'auteur une première étude générale de cette œuvre étonnante.

Les plafonds de la Chapelle Palatine se répartissent en deux types bien distincts : la nef centrale de l'église a un plafond horizontal décoré de deux files longitudinales de dix caissons en octogones étoilés à coupolettes lobées, alternant du côté externe avec vingt-quatre autres caissons plus petits. De fortes modénatures séparent les caissons et des faisceaux d'alvéoles étagées *(muqarnas)* raccordent le plafond aux murs. Les plafonds des bas-côtés, légèrement inclinés vers l'extérieur se composent de solives carrées séparant des compartiments de charpente en cavets à extrémités arrondies. De l'étonnant plafond de la nef, qui attire le regard par les puissants contrastes d'ombre et de lumière des caissons et des sacomes, on peut rapprocher celui du dôme de Monreale, un peu postérieur (vers 1175-1180), mais de dimensions plus modestes. L'auteur souligne très justement que cette œuvre doit être l'aboutissement d'une longue série de plafonds semblables détruits soit par l'invasion normande, soit postérieurement. Peut-être, plus qu'à la carence des artistes chrétiens de la péninsule ou de l'île, invoquée par lui, faut-il toutefois songer aussi à la si pénétrante politique de rapprochement entre la pensée, la religion et l'esthétique de ses sujets chrétiens et musulmans pratiquée par Roger II. C'est semble-t-il, de la création du « très savant et très fastueux » El Ḥakam (G. Marçais) à Cordoue, ces coupoles sur nervures à polygone central, sans doute d'origine orientale d'ailleurs, que durent s'inspirer les architectes arabes qui élevèrent le plafond de la Chapelle Palatine, tandis que des mosaïstes byzantins en décoraient les parois.

Mais l'analyse architecturale de l'œuvre n'est pas le propos direct de M. Monneret de Villard, qui a manifestement voulu réserver l'intérêt des cinquantes-cinq pages de son étude à la décoration picturale de ces plafonds. Analysons avec lui ce complexe décoratif.

Les caissons octogonaux sont délimités à l'intérieur, par un tore orné de motifs géométriques, à l'extérieur par un bandeau plat orné d'une inscription arabe, sauf pour deux d'entre eux, remplacés par une frise d'animaux enlacés de caulicoles, analogues à ceux qui décorent un tissu fāṭimide du Musée de Cluny. Dans deux autres caissons, l'inscription a été remplacée par une autre récente, en caractères *nasḫi*, alors que l'inscription initiale est un beau coufique blanc, fāṭimide, entrelacé d'un discret et

élégant rinceau végétal. Ces inscriptions, déjà étudiées à la fin du XIX^e siècle par l'Amari (*Epigrafi Arabiche di Sicilia,* 1869), se réduisent assez curieusement à une trentaine de mots sans lien de sens, visiblement : expressions prophylactiques, telles que : نعمة félicité, سعد prospérité, ثمر richesse, ou نصر victoire. L'élément décoratif y est visiblement d'origine orientale, alors que d'autres inscriptions des alvéoles sont dans un curieux coufique de style « iranien », peut-être plus tardif. L'auteur avoue modestement manquer de la compétence nécessaire à l'étude de ces éléments décoratifs épigraphiques, qui révèlent déjà la présence à Palerme d'artistes provenant sans doute des provinces orientales du monde musulman, après un séjour en Egypte fāṭimide. Il est certain qu'il y a là une délicate étude de détail à reprendre.

L'intérieur des coupolettes est orné de peintures divisées en huit lobes, et qu'ont malheureusement beaucoup altérées des repeints étendus des XVI^e-XVII^e siècles. Sept d'entre elles cependant sont originales ; le décor y est tantôt de motifs géométriques à base d'entrelacs, tantôt de figures en buste ou assises, alternées à des oiseaux ou à des motifs ornementaux. Les neufs caissons carrés qui forment l'axe longitudinal du plafond sont ornés, pour la plupart, de motifs également géométriques. Le plus intéressant est certainement celui qui représente un cavalier tuant un dragon, scène inscrite dans une rosace à huit lobes, de style omeyyade. Les vingt-quatre caissons externes, également divisés en six ou huit lobes, sont ornés de motifs géométriques ou d'entrelacs rubanés d'un dessin très souple. Quant aux travées des nefs latérales, elles sont ornées aux deux extrémités de bustes masculins ou féminins, tenant un gobelet, et au centre de rosaces géométriques polylobées cerclées de perlages.

Mais la partie la plus intéressante pour l'historien d'art est certainement constituée par les scènes figurées. Réparties entre les alvéoles et la nef centrale, et les intervalles des *tondi* des nefs latérales, la plupart des scènes n'offrent pas de lien entre elles, et l'on sait que la peinture 'abāsside de Sāmarrā présente déjà, en opposition avec la peinture hellénistico-omeyyade, ce caractère de décoration discontinue. M. Monneret de Villard a analysé le répertoire iconographique de ces scènes, tant animal que végétal ; on y retrouve tout le bestiaire oriental : canards, rapaces tenant une feuille dans le bec, si typiquement sassanide, paons de face faisant la roue, d'allure byzantine, ou de profil, la queue relevée vers la tête, lions et serpents enlacés, ou lions affrontés, dont les deux têtes fusionnent parfois, motif qui se retrouve exactement sur un stuc de *Tirmiḏ* sur l'Oxus, exhumé peu avant la dernière guerre, aux confins du monde islamique et du monde extrême-oriental. Au reste, les nombreux animaux affrontés, soit seuls, soit de part et d'autre d'un « arbre de vie » sont, à la Chapelle Palatine, de constants rappels du décor irano-oriental. Des arbres, palmiers au

tronc stylisé en cœurs, abritent parfois aussi deux personnages symétriques. A la même influence orientale sont à attribuer les rapaces attaquant des capridés ou cervidés, motif très ancien de l'art animalier dit « des steppes », et passé dans l'art achéménide puis parthe.

Les scènes à personnages sont toutefois les plus intéressantes. Un premier type est constitué par les divertissements bachiques de souverains : les personnages princiers ont généralement représentés assis, soit à l'européenne, soit à l'orientale, une jambe repliée devant eux, et tenant une coupe de la main droite (alvéoles de la nef centrale) ou seulement à mi-corps (plafond et nefs latérales). Ils ont parfois la tête nimbée, ce qui a permis aux restaurateurs chrétiens de les transformer en saints, — le plus souvent coiffée d'un turban ou d'un bonnet à fond plat ou conique ; couronnés d'une couronne à trois pointes, les souverains sont alors assistés de deux serviteurs, tenant soit des flacons de vin, soit des chasse-mouches. La scène est visiblement reprise des scènes de « beuveries royales » sassanides ; mais le découpage en compartiments du décor arabe a curieusement scindé du personnage royal les musiciens chargés de le divertir. Ces musiciens, debout ou assis, jouent du luth *('ūd)*, à manche brisé ou recourbé ; à manche droit et à caisse piriforme, l'instrument est semblable à celui des scènes de l'argenterie sassanide et aussi des miniatures manichéennes retrouvées par A. Von le Coq à Turfan-Bāzäklik. Au psalterion *(qānūn)*, à la harpe et à la flûte, il faut également joindre les instruments à percussion, tambourin, rond *(ṭār)*, ou ovoïde, et les castagnettes, semblables à la crotale grecque. Des danseuses, vêtues de tissus légers, complètent le divertissement et se livrent à des mouvements rapides, accompagnés de jeux d'écharpes. Parfois des scènes de luttes s'ajoutent à la musique et aux danses ; chose infiniment rare, pour un art dont l'esprit répugne à la nudité, les lutteurs sont représentés nus. Nous relèverons, personnellement, le contraste coloré des épidermes des deux partenaires, contraste constant dans la fresque médiévale de l'Inde (Ajantā, Ellorā).

Avec ces scènes royales alternent des scènes de la vie familière, tant orientale qu'occidentale, extrêmement intéressantes : fauconniers à cheval, chameaux ou éléphants porteurs de palanquins, homme mangeant, assis à l'européenne, Arabes enturbannés, jouant aux échecs, porteur de gazelle ou de chèvre qui semble sorti des catacombes chrétiennes, femmes à la fenêtre d'une maison, serviteurs au puits, ou galants jouant de la flûte à la fontaine, cavaliers qui s'affrontent, armés du bouclier rond oriental, ou de l'écu allongé des Francs. — A l'opposé de ces peintures de la vie réelle, nombreuses sont les figurations de scènes mythiques ; les êtres fantastiques sont multiples : griffons de style achéménide, sphinges à tête de femmes, sirènes (tantôt la sirène-oiseau hellénique ou chinoise, adoptée par le monde islamique oriental, tantôt la sirène médiévale et chrétienne,

à queue de poisson), monstre imprécisable et digne de Léonard, chevauché par un homme, Gilgaméš luttant contre les deux lions, — vieille résurgence suméro-akkadienne aussi reprise par l'art roman. Nous mentionnerons comme tout particulièrement intéressants les deux biges qui ornent symétriquement deux alvéoles, et qui représentent manifestement le char du Soleil-aurige, surmonté par une Niké ailée, thème qui, l'auteur l'a très bien souligné, a passé du monde oriental ancien au monde scythe, bactrien, kuchan, puis iranien où il s'enrichit de résonances mithriaques ou avestiques et gagne enfin le monde musulman. Un grand rapace tenant deux capridés, avec une petite figure suspendue au cou, est visiblement une représentation résiduelle du Ganymède ravi par l'aigle qui a émigré jusqu'à l'Inde où il s'est transformé en *garuḍa*.

De cette analyse du répertoire iconographique, l'auteur a pu tirer quelques indications sur les artistes qui ont dû, selon lui, collaborer à l'œuvre des plafonds. Un premier groupe serait constitué par de simples décorateurs, directement inspirés par les tissus orientaux, si répandus en Sicile, où l'on sait l'importance des ateliers de soieries ducales de Palerme. Ces ouvriers transposent dans les caissons de la Chapelle la « vision décorative » du dessinateur d'étoffes oriental, mais le goût inné de l'arabesque 'abasso-fāṭimide vient y ajouter tout un « fond » linéaire chargé de remplir les vides et de créer une sorte de « dimension » de la scène. A ce groupe s'opposent visiblement d'autres artistes, en réaction contre la sclérose de l'art pictural 'abāsside, et attachés à la représentation exacte des scènes de la vie réelle, buveurs, joueurs d'échecs, chasseurs, tous personnages qu'ils avaient loisir d'observer dans cette Sicile du XII^e^ siècle où sujets chrétiens et musulmans vivaient côte à côte en bonne intelligence, dans une étonnante interpénétration de cultures. Ce courant de réalisme est peut-être dû à une influence de l'art chrétien, occidental et oriental. M. Monneret de Villard a très bien vu la multiplicité des contacts artistiques qu'a provoquée la croisade, et relevé l'importance des principautés chrétiennes comme celle d'Antioche, dont, précisément, un prince sicilien, Roger de Salerne, devient titulaire en 1112 et celle d'Edesse, où fleurit au XII^e^ siècle une école de miniaturistes où se mêlent les influences syriennes, byzantines et musulmanes. La conquête d'Edesse par l'émir Zengi, en 1144, provoque un mélange accru des éléments arméniens, byzantins et latins, voire mongols. On peut penser que vinrent travailler à Palerme des artistes, non seulement de l'Egypte fāṭimide, mais de ces régions d'outre-Euphrate qui n'avaient jamais perdu le contact avec les arts iraniens et orientaux, et que la croisade avait temporairement — et magnifiquement — christianisés.

L'ouvrage de M. Monneret de Villard est d'une lecture véritablement attachante. Avec beaucoup de modestie, l'auteur s'est défendu d'avoir

voulu faire autre chose que de « tenter seulement de rassembler les premiers éléments » d'une étude complète de ces fresques siculo-arabes qui posent tant de problèmes aux historiens de l'art. Et il y a brillamment réussi. Il a, certes, à peine abordé certaines questions : celle, par exemple, de la technique de ces peintures, qui ont été exécutées *a tempera* sur un très mince enduit de plâtre. On aimerait savoir de quel procédé exact il s'agit, et si les couleurs employées sont seulement minérales, ou si l'emploi des couleurs végétales qui altèrent rapidement la combinaison calcaire n'a pas provoqué, autant que la chaleur et l'humidité du toit, les craquèlements et autres graves dommages subis, tant de la pellicule picturale que du support. La plus grave insuffisance de cet ouvrage est d'ailleurs, — avec un certain manque de rigueur, parfois, dans le plan du développement —, l'absence totale de reproductions en couleurs qui permettraient seules au lecteur de se faire une idée d'un art qui, après tout, est d'abord fait pour saisir et réjouir les yeux. On aimerait savoir quelles harmonies ou quels contrastes colorés animent ces formes fantastiques ou familières, et ces visages aux grands yeux noirs, devant lesquels on songe confusément, tantôt à telle fresque romane, tantôt à tel portrait du Fayoum, tantôt encore aux donateurs des fresques uïgur d'Asie centrale.

Pour le détail, nous ne nous permettrons que deux observations : l'une à propos de la monnaie bactrienne de Platon au quadrige (p. 46, 1re col. ligne 17) ; la date de 166 av. J.-C. n'est pas une certitude. L'inscription de l'exergue P. M. I. = 147, peut correspondre à 166/165, si elle est de l'ère séleucide. Mais il n'y a là qu'une hypothèse, très probable il est vrai. Quant au second bige évoqué (pp. 46-47) par l'auteur, nous ne le croyons pas issu de « la tradition iconographique occidentale » ; il s'agit très probablement du char d'un aurige « parèdre » du premier, et la figure féminine de gauche, nimbée, nous paraît être une représentation de la divinité lunaire, fréquente chez les derniers Gréco-bactriens, et les premiers Indo-Scythes en contact avec le monde iranien. Mais au total, ce travail est une excellente étude d'ensemble, avec une bibliographie très étendue, de ce complexe pictural exceptionnel exécuté, dans la première moitié du XIIe siècle, par des artistes venus de toutes les provinces de l'Islam, pour un duc normand de Sicile à la souple et tolérante intelligence.

Thérèse ALLOUCHE-LE PAGE.

André ADAM. — *La Maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas* (vol. in 8° de 80 p., XXVI pl., « Collection Hespéris », Paris, Larose, 1951).

Les études sur l'habitat restent rares au Maroc : l'excellent livre de M. André Adam montre qu'elles peuvent beaucoup apporter à notre connaissance du pays.

La région est très heureusement choisie. Ce canton assez exigu, peuplé de sédentaires montagnards, forme un curieux carrefour d'architectures. C'est d'abord, sous des formes très simples, la maison en pierre sèche qui se retrouve, avec des variantes locales, chez tous les montagnards du Grand Atlas et de l'Anti Atlas.

Mais l'architecture de pisé des oasis a, là aussi, fait sentir son influence. Sans doute sa poussée a été moins puissante et sa pénétration moins profonde que dans l'Atlas Central ou dans le Sous. La maison qsourienne à *impluvium* aux murs de terre battue, très proche de la *taddart* décrite par M. Laoust a envahi plusieurs vallées proches des oasis du Bani.

Mais chez les Ammeln on a assisté depuis une dizaine d'années à la naissance d'une architecture encore en pleine évolution. La bâtisse est de pierre hourdée au mortier de terre et parfois revêtue d'enduits à la chaux. Le plan est en général celui de la maison saharienne mais on trouve aussi, en terrain montueux, des demeures dont les pièces s'ordonnent par plans décalés autour d'un escalier central. Cette disposition si curieuse n'a encore été signalé nulle part. Sans doute faut-il y voir, comme l'auteur le pense, une ordonnance particulière aux Ammeln : le monde berbère, malgré sa foncière homogénéité, est riche de ces variantes inexpliquées.

A cette maison déjà composite se sont ajoutés un ou deux éléments venus de la grande architecture des oasis : le *borj* à parois obliques et un type de porte en avant-corps, au décor souvent plus riche que beau, mais qui témoigne d'un effort d'originalité.

Cette transformation et cette brusque floraison d'une architecture s'expliquent par un phénomène économique et social : les Ammeln émigrent en grand nombre dans les grandes villes marocaines où ils tiennent commerce d'épicerie. L'argent qu'ils envoient ou ramènent au pays a permis, par la construction de nombreuses maisons, cette rapide évolution architecturale. Il est curieux de constater que du milieu citadin où ils vivent les Ammeln n'ont guère ramené que l'usage des enduits et parfois l'emploi immodéré du badigeon de chaux. Les autres nouveautés de leurs maisons ont été empruntées, avec éclectisme il est vrai, aux traditions architecturales et décoratives du Maroc présaharien. Toutefois la maison citadine à patio fait sentir son influence de curieuse façon : au lieu d'agrandir le vieil *impluvium* aux dimensions d'un patio, les Ammeln juxtaposent à la maison une cour à galeries sans étages parfois flanquée d'une ou plusieurs pièces. Mais on n'en conserve pas moins, en amorce de second étage, le kiosque ajouré fréquent dans les régions sahariennes.

C'est d'abord dans ce patio annexe, puis dans la maison, que le mobilier et le décor de la vie urbaine ont fait leur apparition. Suivant une tradition constante dans l'histoire du Maroc les Berbères enrichis marquent leur

ascension sociale par l'adoption des formes de la vie citadine et l'imitation de la bourgeoisie musulmane.

Si l'architecture, chez les Ammeln, apparaît en pleine évolution, le village a moins changé. Chez les Igounan l'influence saharienne, si sensible dans la maison, impose le village fortifié sans enceinte, à une seule porte, où les façades des maisons jouent le rôle de rempart. Partout ailleurs règne le village non fortifié, et la pacification a encore favorisé la dispersion des habitations.

Avant la soumission à l'autorite française et au makhzen, le morcellement social de ce pays était très grand. La confédération et la tribu avaient perdu toute existence réelle. Seuls les *leffs* conservaient leur valeur. L'unité politique élémentaire était le village, bien plus que la *taqbilt*. Les agadirs avaient à peu près disparu. Malgré ce morcellement et cette dégradation les villages de l'Anti-Atlas gardaient dans leur organisation sociale des traits qui les rapprochaient des pays d'oasis. La société était assez hiérarchisée avec les *igourramen*, chorfa et marabouts au sommet, les noirs au bas de l'échelle sociale, les hommes libres blancs entre les deux. A côté de la jemaâ, du petit sénat composé des représentants des familles patriarcales qui gérait les affaires du village apparaissait une assemblée du peuple, comme dans certains *qsour* du Draa, et comme on en trouvait encore dans le Sous au temps de Léon l'Africain. Là comme ailleurs la soumission atrophie de plus en plus ces anciennes institutions et aggrave la fragmentation sociale.

Par son travail M. Adam nous montre, une fois de plus, qu'une monographie qui s'étend sur des domaines connexes dépasse aisément, par ses conclusions, le cadre où elle semble s'enfermer et que la recherche qui sait aller jusqu'au détail donne seule accès au réel. Ajoutons que lorsqu'une monographie est écrite comme celle-ci, elle se lit avec grand plaisir parce qu'elle conserve le mouvement et comme la chaleur de la vie.

Henri TERRASSE.

Naissance du prolétariat marocain. — (Enquête collective 1948-1950 dirigée par Robert MONTAGNE). « Les Cahiers de l'Afrique et de l'Asie », III, 292 p., 61 planches h. t. en 26 feuilles, 8° carré, Paris, Editions Peyronnet.

L'établissement du Protectorat français au Maroc a été le point de départ d'une révolution qui, en quarante années l'a transformé plus profondément que les agitations violentes et stériles des siècles antérieurs. L'évidence du fait s'impose aux spectateurs étrangers comme aux habitants

et aux acteurs. Mais cette révolution est vraiment « innombrable » et la valeur relative de ses diverses formes peut se discuter sans fin. Les publications spécialisées mettent l'accent sur l'équipement économique et les travaux de mise en valeur. La presse quotidienne, de langue française et de langue arabe, est emplie aujourd'hui de revendications politiques dont les échos finissent par retentir dans le monde entier ; c'est le processus habituel qui a fait de l'information imprimée et radiodiffusée une machine à déformer les esprits beaucoup plus dangereuse que la pure ignorance : la violence passionnée et organisée d'une infime minorité de bourgeois intellectuels, illusionne sur sa portée véritable les lecteurs lointains ; la tempête restera aussi limitée en profondeur qu'en étendue tant que l'habileté réelle des meneurs ne pourra profiter de quelque circonstance pour entraîner la masse, sensible avant tout à ses conditions matérielles d'existence. Il n'est pas besoin de croire aux dogmes marxistes pour penser que les revendications politiques et abstraites sont graves seulement si elles expriment un malaise social d'origine très concrète. De même la modernisation économique analysée avec précision et objectivité par les techniciens, n'a de valeur humaine, de raison d'être que par ses conséquences sociales.

Que l'on veuille suivre de façon impartiale et méthodique les développements de la révolution marocaine ou porter un jugement de valeur sur l'œuvre du Protectorat, c'est la transformation sociale qui est la condition et le couronnement de tout le reste. Mais si l'on met à part certaines manifestations accidentelles et spectaculaires, les révolutions sociales qui frappent plus tard les historiens ont souvent échappé à ceux qui les ont vécues, comme le montrent les « Mémoires » des contemporains. Il faut en effet, sinon de véritables professionnels, du moins des esprits très préparés, et un effort aussi patient que perspicace pour saisir à leur source les phénomènes sociaux, cette lente accumulation de faits innombrables et obscurs dont l'explosion un jour surprend les témoins, les victimes et même les acteurs. On comprend ainsi l'intérêt, sur le plan pratique comme sur le plan scientifique, de la Section sociologique que dirige M. R. Montagne et de l'Institut de Psychologie et de Sociologie appliquées, récemment créé à Casablanca.

L'évolution sociale du Maroc est aussi diverse dans ses causes que dans ses manifestations. Un de ses aspects les plus frappants à l'extérieur, probablement aussi le plus essentiel, est l'afflux dans les villes d'une masse de ruraux arrachés à leur pays et à leurs cadres traditionnels : ces néo-citadins constituent ce que notre vocabulaire occidental appelle *le prolétariat marocain*. M. R. Montagne, Professeur au Collège de France, dont il serait oiseux de rappeler aux lecteurs d'« Hespéris » l'éminente personnalité, s'est penché sur le berceau de ce nouveau-né ; pour observer de près et interpréter les réflexes, les gestes qui en expriment la croissance rapide,

l'éveil progressif des forces et de la conscience, il a groupé autour de lui une brillante équipe de collaborateurs nombreux, attentifs et qualifiés.

Pendant deux ans, de 1948 à 1950, chacune de ces personnalités s'est consacrée à une tâche particulière limitée par son objet ou par le cadre géographique ; mais le travail collectif avait été concerté, obéissait au plan élaboré par M. Montagne et était discuté, au fur et à mesure des progrès en de nombreuses réunions. Il est inutile de reproduire la composition de l'équipe qu'on trouvera à la première page du volume et que complète heureusement la liste des auteurs de mémoires inédits utilisés par l'animateur de toutes ces recherches. Ces collaborateurs, recrutés dans des milieux divers, contrôleurs civils, officiers des A. I., professeurs, médecins, ont été rapprochés par des préoccupations professionnelles et leur préparation antérieure, unis surtout par leur commune sympathie pour ces populations marocaines dont tous voudraient adoucir la peine. On a plaisir à retrouver parmi eux les auteurs de travaux qui, publiés soit dans « Hespéris » soit dans le Bulletin Economique et social du Maroc, montrent que ces deux Revues ne se sont jamais désintéressées des problèmes sociaux. L'Enquête a été facilitée par l'appui de quelques grands services officiels directement intéressés et par le concours d'entreprises privées.

***

Le troisième Cahier de l'Afrique et l'Asie qui étudie la *Naissance du prolétariat marocain* est formé de deux parties correspondant à l'interprétation des résultats de l'Enquête selon deux méthodes complémentaires : l'une, présentée en texte continu, est un commentaire rationnel ; l'autre condense les faits en cartes et graphiques.

Par son objet, émigration et fixation de groupes humains, l'Enquête se prêtait parfaitement aux évaluations statistiques rendues plus expressives par toutes les ressources du dessin. Cette présentation est merveilleusement simple, claire et pratique. Elle consiste en 61 planches qui sont groupées par 2 ou 3 dans 26 feuilles disposées en dépliants et rassemblées après la fin du texte. Leur ordre correspond à celui de ce texte : les vingt premières feuilles sont consacrées aux lieux d'origine des néo-citadins ; les autres aux villes où se concentrent les émigrants devenus des prolétaires. Quelques croquis, comme la pluviométrie ou les échanges commerciaux, sont en rapport avec la recherche des causes du déracinement. Pour chaque tribu ou groupe de tribus, l'émigration donne lieu à une double illustration : elle est située géographiquement par une petite carte régionale où est indiqué le pourcentage des émigrants ; un autre graphique, généralement une rosace, répartit les prolétaires, selon leur profession, en secteurs proportionnels cependant que des flèches, avec

des longueurs proportionnelles, précisent leur destination, telle ou telle ville marocaine ou la France. Les six dernières feuilles représentent le plan des principales villes, l'emplacement des grands quartiers de prolétaires : des chiffres ou des croquis spéciaux y expriment le nombre, le lieu d'origine, les occupations de ces néo-citadins.

Les avantages de ce mode de présentation n'ont pas besoin d'être soulignés. Un coup d'œil suffit pour apercevoir nettement l'importance absolue et relative du phénomène ou du mouvement étudié ; les rapprochements et comparaisons de toutes sortes deviennent très commodes, d'abord dans l'état présent ; mais en outre on se trouve désormais en possession d'un document de base que l'élargissement de la méthode permettra de compléter et qui fixera un terme de récurrence. Si, comme on peut déjà le constater après deux ou trois ans, des changements rapides sont à prévoir, il sera facile de les apprécier : une nouvelle statistique décèlera si l'on est en présence de simples changements numériques ou d'une véritable modification des mouvements.

Le texte de commentaires est lui-même subdivisé en deux parties principales qui sont nettement distinguées. Le livre I nous transporte au milieu des tribus qui fournissent les émigrants, le livre II dans les villes du nord marocain qui les reçoivent. En fait les 4 chapitres de ce livre II se répartissent aussi selon deux points de vue : les deux premiers se bornent à décrire les agglomérations et l'habitation des néo-citadins ; les deux autres, auxquels il faut ajouter le Conclusion, analysent les effets économiques et sociaux de la prolétarisation de ces milieux de ruraux, problème redoutable dont dépend largement l'avenir du Maroc, tant des populations indigènes que des Français transplantés. Une telle gravité justifie l'attitude de M. Montagne et de ses collaborateurs. Leur étude n'a de sens que par une parfaite objectivité et la plus grande rigueur scientifique dans la recherche et l'exposé des faits. Mais en présence de situations si douloureuses comment ne pas se sentir « engagé » à la recherche des remèdes ? Le chapitre de l'ouvrage répond à l'intention, affirmée dans l'avant propos, de « suggérer, sur le plan de l'action, des conclusions », c'est-à-dire les moyens de limiter les méfaits de la prolétarisation sans supprimer certains avantages de l'émigration.

Le livre premier, *L'émigration dans les tribus*, comprend quatre chapitres dont le titre évoque avec une suffisante précision le contenu.

Le chapitre I, *La civilisation des émigrants ruraux et pasteurs* situe les émigrants, non pas seulement dans le cadre géographique de leur habitat originel, mais dans leur milieu social et culturel, riche de traditions séculaires. Ce tableau initial était indispensable puisque le drame consiste dans la disparition rapide de tout ce qui animait la vie ancienne. L'émigration n'est pas simplement un courant démographique, un fleuve, selon

la métaphore de M. Montagne, qui s'alimente dans les montagnes présahariennes pour venir déposer ses alluvions humaines dans les villes de la côte : les hommes qui obéissent à cette attraction quasi mécanique d'un mieux-être matériel perdent leur âme ancestrale sans que le brusque contact avec un monde absolument nouveau leur apporte un autre principe spirituel. Comme éléments caractéristiques de cette civilisation ont été successivement rappelés : le régime patriarcal et les institutions tribales, la religion c'est-à-dire cet Islam où les Berbères ont introduit leurs propres tendances et de très vieilles pratiques, enfin les mœurs avec toutes les nuances qu'apportent la dualité ethnique et les différences de genres de vie.

Le chapitre 2, *Description de l'émigration tribale*, passe en revue, par ensemble régionaux les diverses tribus qui envoient des travailleurs vers les villes : chacune d'elles caractérisée non seulement par le pourcentage et le total des émigrants mais par leur destination professionnelle, les uns étant spécialisés d'avance comme les épiciers des Ammeln, d'autres simples manœuvres, d'autres aux vocations partagées. L'objet du chapitre 3, *Les causes de l'émigration* est moins susceptible d'évaluation statistique ; dans cet essai de psychologie collective, les explications sont des hypothèses plus ou moins controversées et le rapporteur, en les discutant de façon serrée, note lui-même qu'il ne partage pas toujours l'avis des enquêteurs : c'est le cas en particulier pour le surpeuplement et le dessèchement qui sont généralement admis comme des faits sans que la longueur et la précision des observations soient suffisantes. Le chapitre *Mécanisme et effets de l'émigration temporaire* nous introduit dans le comportement des émigrants depuis la décision de départ jusqu'à l'installation. Il est rare que l'émigrant soit isolé ou du moins livré à l'aventure : s'il n'est pas toujours groupé avec des contribules en un véritable « essaim », il se dirige vers quelque parent déjà installé en ville, de même qu'il ne cessera de rester en liaison étroite avec sa famille qui attend de lui le plus tôt possible une aide matérielle. Les conséquences de ces déracinements sont à la fois complexes et profondes : l'économie, les institutions, les mœurs, l'état physiologique, tout le climat social, politique, spirituel du Maroc en est bouleversé.

La deuxième partie du volume transporte le centre d'intérêt dans les villes du nord où se rassemblent les émigrants : éloignés du pays natal et de la terre nourricière, logés dans une habitation de fortune, n'ayant plus que leur salaire quotidien pour vivre, ces néo-citadins sont vraiment des prolétaires. L'Enquête détaillée n'a porté que sur Casablanca, Rabat, Port-Lyautey et Safi : elle fait ressortir des phénomènes communs et des traits qui sont propres à chacune d'elle.

Les agglomérations prolétariennes ont été fortement influencées par l'état et la fonction de la ville antérieure. Rabat était une véritable ville

bourgeoise arabe musulmane ; Casablanca, modeste bourgade, n'avait pas de tradition ; Port-Lyautey est une création pure. Mais les urbanistes qui s'étaient passionnés pour les plans d'extension des villes européanisées, n'avaient considéré les médinas que comme des musées voués à la conservation de formes anciennes d'existence et non comme des organismes vivants susceptibles de renouvellements : les émigrants n'ont pas trouvé beaucoup plus de logements à l'intérieur des murs de Rabat que dans la kasba de Port-Lyautey. L'afflux des néo-citadins a fait surgir trois types d'agglomérations : le *derb* de petites maisons enclavé dans la ville ancienne ou européenne ; le *bidonville*, formation à l'origine spontanée, la *nouvelle médina* due à des initiatives officielles ou parfois privées. Casablanca n'est pas seulement la ville champignon qui, en 40 ans, est passée de 20.000 habitants à 650.000 dont 400.000 musulmans et 80.000 israélites : c'est un organisme complexe où l'on risquerait de se perdre si l'on n'avait la chance de posséder un guide précieux, M. Adam, qui en a entrepris l'étude méthodique et a fait bénéficier l'Enquête collective de ses recherches personnelles. A la périphérie de la ville européenne qui encerclait la petite médina de Dar-el-Beida, ont surgi la nouvelle médina de Mers-Sultan et plus loin la cité modèle d'Aïn-Chok, cependant que le derb Ghallef, enclavé dans un quartier européen, a une forte individualité ; ces groupements autonomes de maisons arabes sont complétés par les deux grands bidonvilles de Ben Msik et des Carrières Centrales.

Après le chapitre I, qui a pour objet le plan général et les lois d'extension des agglomérations prolétariennes, le chapitre 2 en étudie les cellules élémentaires, l'habitation du néo-citadin que l'on voit dans son cadre matériel et son milieu familial. L'habitation dans les bidonvilles est très rarement une tente, plus souvent une nouala, habituellement une baraque faite de planches de caisse consolidées par des plaques de fer blanc. L'Administration s'efforce aujourd'hui de régulariser la croissance de ces quartiers pittoresques, d'en améliorer la voirie et l'hygiène : mais les règlements sont souvent tournés par une surpopulation clandestine. Les visiteurs occasionnels, frappés par les bidonvilles, ne remarquent guère la transformation péjorative de certains quartiers des anciennes médinas, une véritable prolétarisation des maisons bourgeoises par un tel entassement des locataires actuels, dans les chambres, les cours et les couloirs, que la densité dépasse 1.300 habitants à l'hectare dans l'enceinte de Dar-el-Beïda.

Les derniers chapitres sont consacrés d'une part aux aspects économiques de l'expansion de la vie urbaine, ses conséquences sur le niveau de vie des néo-citadins, sur l'économie européenne, sur l'activité générale du Maroc, d'autre part aux aspects sociaux. Comme dans toute révolution, nous assistons à une rupture des traditions, des cadres anciens, famille et tribu, beaucoup plus rapide que la naissance d'un ordre nouveau. Parmi

ces prolétaires, les uns hantés par l'idée des économies à envoyer au pays restent célibataires et se groupent en popotes ; les autres contractent sur place des unions très instables qui ne sont guère fécondes. L'influence des organisations européennes oriente l'évolution vers les groupements professionnels, mais le syndicat, quelle qu'en soit la forme encore incertaine, ne comble pas le vide spirituel causé par la ruine des institutions tribales. L'Enquête se termine par un énorme et inquiétant point d'interrogation.

***

On ne peut espérer, en quelques lignes sèches, donner une idée suffisante d'un volume dont la présentation en un texte serré de 300 pages paraît légère à côté de la densité du fond spirituel. Il faut souligner l'importance considérable de cette œuvre et nous souhaiterions rénover la vigueur de l'expression banale en lui donnant son sens le plus plein. Considérable, elle l'est par la masse des faits, des observations concrètes, précises jusqu'à la notation en chiffres, par la richesse des idées exprimées et ordonnées ou suggérées en hypothèses de recherches ; considérable aussi par la valeur de le méthode, en ses divers temps, travail d'équipe sur directives assez fermes pour éviter tout errement, assez souples pour laisser à chacun ses moyens et ses responsabilités, enquête directe, expression cartographique de phénomènes sociologiques ; préparation ainsi d'un véritable monument scientifique susceptible d'être indéfiniment complété, vérifié, rectifié ; considérable enfin et surtout par son objet aux répercussions illimitées. Les phénomènes concrets et immédiats sur lesquel porte l'Enquête montrent que, dans le Maroc transformé en un immense laboratoire, une véritable expérimentation se poursuit, cette expérimentation dont l'impossibilité normale interdit une véritable science des sociétés humaines : et ce qui est à l'épreuve, ce n'est pas seulement une loi physique, c'est la véritable valeur humaine de cette civilisation occidentale, scientifique et industrielle, que nous transportons dans le monde entier.

M. Montagne suggère et toute l'Enquête dégage une leçon morale d'humilité pour les sorciers d'Occident dont les machines sèment à la fois le bien et le mal sans que la discrimination soit au point. Un million d'êtres humains ont perdu l'armature morale qui les soutenait dans leurs pauvres campagnes et, dans les villes modernisées, sont livrés sans protection au nihilisme d'une civilisation étrangère dont l'âme, si elle existe, leur sera pour longtemps inaccessible. La disproportion entre le caractère radical ou définitif de la destruction et l'incertitude des espérances a bien de quoi effrayer : nous ne pensons pas en effet que le directeur de l'Enquête ait une confiance absolue dans les remèdes qu'il propose, en sa conclusion, de mettre en œuvre.

Le problème central qui est étudié a tant de données, pose lui-même tant de problèmes particuliers qu'on risquerait de desservir l'ouvrage en l'abordant par quelque critique de détails. L'auteur nuance tous ses jugements et procède par indications multiples plus que par affirmations. Il semble cependant qu'au diptyque qui compose la présentation formelle du texte rédigé correspond un autre diptyque du fond : ce flot d'émigrants qui, des pauvres montagnes du sud et du Présahara, coule vers les villes de la côte et du nord, obéit à une force irrésistible et, sur le plan de l'économie pure, est plutôt bienfaisant ; mais sur le plan social et moral, le mouvement risque d'être désastreux si l'on ne se hâte de l'endiguer et de corriger ses méfaits. Résumé sous cette forme d'antithèse il est difficile de ne pas adopter le point de vue de M. Montagne et de ses collaborateurs. Mais chacun des deux termes peut soulever une infinité de remarques, réserves ou observations complémentaires.

L'Enquête n'a pas eu la prétention d'englober l'ensemble du phénomène dans toutes ses modalités : M. Montagne a souligné lui-même l'utilité de la compléter. La très grande majorité des émigrants ruraux se dirige vers les villes de la côte ; pas tous cependant. L'industrie minière en absorbe un nombre qui s'accroît à mesure que la prospection découvre de nouveaux gisements. Un ingénieur du B. R. P. M. accusait pour rire les dirigeants du Bureau d'orienter systématiquement les recherches loin des villes et des routes : c'est un fait que les mines récentes se sont ouvertes dans les régions les plus déshéritées. Ces mines sont d'importance modeste. Le foyer d'appel ainsi constitué doit produire normalement ce village industriel, susceptible de conserver des aspects ruraux, qui a les préférences de M. Montagne. D'autres agglomérations se sont formées autour des petits centres administratifs et des marchés hebdomadaires : comme dans leurs homologues de France, on y respire une atmosphère beaucoup plus rurale que citadine.

Il reste que le danger est grand dans les villes où se développe le prolétariat : elles donnent l'impression d'une mine qu'on est en train de charger, sans que les témoins soient d'accord sur le péril le plus urgent. Pour les touristes et les Américains, le bidonville est le plus terrible des ennemis. Les collaborateurs de l'Enquête et M. Adam en particulier ont mis les choses au point. Personne ne doute de la nécessité d'assurer aux néo-citadins un habitat convenable. Mais une vue réaliste du problème montre que les baraques des bidonvilles ne sont pas dépourvues d'avantages, tout relatifs bien entendu. Elles ont pour elles le bon marché et ces précieux agents d'hygiène que sont l'air, la lumière, le soleil, la liberté du développement. Tout s'y passe au grand jour et on ne peut être surpris si l'on y trouve plus de santé matérielle et morale que dans ces anciens quartiers

où des maisons d'apparence aisée masquent des campements intérieurs tout à fait sordides.

L'intervention directe de l'Etat, préconisée par certains, a conduit à la création d'Aïn Chok. Cette médina modèle est en effet superbe à voir : mais les logements sont trop chers et inaccessibles aux véritables prolétaires. Dès qu'un pouvoir officiel ou officieux établit quelque habitation un peu confortable et spacieuse, le locataire essaie d'en tirer un revenu personnel en installant de façon clandestine des sous-locataires. Cette spéculation, avec la complicité des victimes, est une plaie et il importe de remarquer que les prolétaires sont exploités par leurs coreligionnaires.

Le problème du logement est un exemple topique d'une part de l'opposition entre le social et l'économique, d'autre part de la course en rond salaires-prix : ces phénomènes communs à tous les pays capitalistes sont terriblement aggravés par le régime imposé au Maroc. La convention d'Algésiras l'a livré sans défense à la concurrence internationale : non seulement il ne peut négocier avec aucun pays des accords bilatéraux de tarifs douaniers préférentiels, mais il ne peut protéger son industrie nationale en lui réservant son marché intérieur. Cette étrange liberté d'esclave enchaîné aurait dû faire de lui au moins un pays de vie bon marché : le déchaînement de la spéculation en rapport avec les conjonctures majore sans mesure les prix. Les conditions anormales dérivées de la guerre et de ses séquelles ont favorisé l'implantation d'usines que le retour de la concurrence a mises au bord de la faillite. Les prix de revient sont trop élevés et de hauts salaires, parfaitement justifiés par la cherté des produits alimentaires et du logement, préparent une crise de chômage.

Dira-t-on que l'Etat doit intervenir pour assurer la victoire du point de vue social et humain sur les lois d'airain de l'économie ? Est-ce que le Protectorat français, en dehors de toute controverse doctrinale pour ou contre le libéralisme, n'est pas par essence un dirigisme ? Les applications en ont été nombreuses, relativement heureuses ; on peut les étendre : encore faut-il observer, dans la pratique, des limites au delà desquelles le système se grippe. Les prolétaires à secourir par une aide au logement dépassent le million, soit 1/8 de la population totale, et la proportion vraie, devant s'établir seulement entre producteurs, est beaucoup plus considérable. Or il n'est pas certain du tout que les ruraux, surtout dans l'extrême-sud, n'ont pas autant besoin de secours que les prolétaires des villes. Les disponibilités de l'Etat marocain sont strictement limitées parce que le Maroc est encore un pays pauvre. Tout n'y est pas possible tout de suite. Certaines revendications demandant l'arrêt des investissements économiques au profit des œuvres sociales sont d'une naïveté qui serait désarmante si elle ne témoignait de dispositions d'esprit plus mortelles que le chergui. L'économie actuelle du Maroc tout entier est déficitaire :

la balance commerciale l'est à un degré dangereux ; la balance des comptes ne fait compensation que par des dépôts étrangers en banque qui se volatilisent à la moindre crise.

L'Enquête sur le prolétariat marocain contient beaucoup de données numériques dont la précision et l'objectivité assurent la valeur scientifique de l'œuvre. Nous regrettons un peu l'absence d'un tableau de fond constitué par d'autres nombres résumant l'état présent de l'économie marocaine. Les tourbillons du papier-monnaie finissent par aveugler ceux qui n'ont pas déjà fermé volontairement les yeux. Le niveau de vie des populations marocaines ne peut sainement s'élever que par l'enrichissement réel du Maroc. On risquerait fort de voir se généraliser la mésaventure d'une humble servante de l'Etat chérifien qui, ayant touché un rappel de 300.000 francs, a transformé ses billets en quelques ares de cailloux de l'Anti-Atlas, propriété contestée, de revenu nul, la laissant tout aussi prolétaire qu'auparavant.

Si misérables que soient beaucoup d'habitants des bidonvilles, si injustement inégale que soit la répartition des revenus marocains, quelques opérations élémentaires suffisent à démontrer que l'ensemble de la population vit au-dessus des moyens réels du pays. Il n'y a pas de miracle, à moins d'appeler ainsi l'action de la France. Une espèce de conjuration où entrent l'ignorance puérile des uns, la mauvaise foi des autres, beaucoup de prétention de tous, une association entre des intérêts très concrets et des abstractions chargées d'explosifs par l'affectivité religieuse ou xénophobe, ont fini par mettre autour du mot de Protectorat une ombre si péjorative qu'elle donne même à certains Français un sentiment de mauvaise conscience. Protectorat n'est que le doublet spécialisé du terme très moral de « protection » : c'est un fait que la France, depuis 40 ans, couvre le Maroc d'une protection maternelle. concrète, multiforme, efficace. Que de jeunes marocains aient appris de leurs professeurs français le mécanisme dialectique qui les pousse à nier le bénéfice moral et spirituel de cette protection, peu importe : l'ingratitude est le propre de la jeunesse dont la force, en s'affirmant, démontre le succès des soins donnés par les parents. Mais sur le plan économique la protection française se manifeste par des faits qui ont l'évidence mathématique et cette protection aujourd'hui est plus nécessaire que jamais.

A la disposition de l'économie marocaine, frêle et nue, la France a mis ses réserves de crédit, son propre système douanier ; elle a fait sous les formes les plus variées une avance formidable de fonds qui revient à une mise à la disposition, *immédiate*, des travailleurs marocains, des richesses que l'on *espère* faire surgir un jour. M. Montagne évalue à 3 ou 4 mois par an le temps pendant lequel les populations du sud marocain vivent avec l'argent envoyé par les émigrants à leurs familles. Comment sont payés

les salaires qui assurent la nourriture des travailleurs citadins et en partie celle de beaucoup de ruraux ? Le Maroc, déficitaire et sans réserves, les paie avec l'argent qui vient de France et acquitte en partie de la même façon les intérêts des capitaux investis.

Ce problème est en théorie d'un autre ordre que celui de l'Enquête dont les auteurs ont voulu observer scientifiquement la formation du prolétariat. Mais comme le sort immédiat de ce prolétariat encore instable ne peut être laissé de côté, il ramène bien l'attention sur le financement général de l'économie marocaine. Le développement des villes avec leurs grandes concentrations de prolétaires, est suspendu aux investissements de capitaux français : un simple arrêt, même sans régression, de ces investissements inaugurerait une crise terrible de chômage, d'autant plus terrible que un quart des campagnes marocaines serait affecté.

Il serait contraire à toute réalité que de fermer les yeux, sous prétexte d'impartialité scientifique, aux conditions essentiellement politiques de l'avenir du prolétariat marocain. Les données qui nous sont devenues familières en Occident sur le rapport économique — social — politique, comportent ici un quatrième terme plus essentiel, la présence française. Il n'est pas de problème économico-social qui ne soit soluble au Maroc, tant que la France peut agir ; une catastrophe immédiate suivrait un affaiblissement trop rapide de ses moyens d'action. L'agitation purement politique d'un petit groupe de bourgeois intellectuels est en soi sans gravité réelle ; mais la prolétarisation et la concentration d'un million de travailleurs dont les mécontentements sont inévitables et faciles à exploiter accumule les explosifs à côté de l'étincelle. Bon gré, mal gré, le Français paraît le maître, donc le responsable de ce qui ne va pas et, dans ce cas, l'ennemi. Il lui faut, comme Oedipe, résoudre l'énigme du Sphynx, ou être dévoré. L'idée que les prolétaires marocains seraient les premières victimes ne doit qu'aviver le sentiment de la responsabilité et de la vigilance nécessaire.

Il serait désolant que le souci d'objectivité de l'Enquête et l'emploi des formules habituelles des sociologies occidentales puisse fournir quelque aliment à la mauvaise foi. Voici par exemple l'expression de « prolétaire » qui correspond au stade économique et à un certain climat de l'Occident. Si banale qu'elle soit devenue, elle est restée affectée d'un coefficient péjoratif qui vient doubler la réputation faite aux bidonvilles. Cependant est-il exact qu'un maçon de Casablanca, même un aide-maçon, soit pratiquement plus prolétaire qu'un « khammès » des oasis, même qu'un copropriétaire d'une terre collective stérile ? En se « prolétarisant » selon nos normes, a-t-il abaissé ou élevé son sort ? Le même halo péjoratif enveloppe le déracinement des ruraux, la détribalisation, les dures conditions du travail d'usine. Ces vérités, si cruelles qu'elles soient, doivent être

dites ; mais elles sont dangereusement faussées si on ne les situe pas dans un tableau du Maroc d'hier et surtout si, par une comparaison entre le Maroc d'aujourd'hui et les pays de même civilisation, on ne montre pas son éclatante supériorité. De tous ces pays le plus évolué est l'Egypte, le plus riche économiquement : or tandis que le niveau de vie de la population marocaine s'élève — trop lentement certes, mais tout de même très positivement — la masse des fellahs et des prolétaires égyptiens voit diminuer ses rations alimentaires.

D'un bout à l'autre du monde musulman, un concert d'injures grossières qui sent la baguette du chef d'orchestre, s'élève journellement contre « le colonialisme français qui opprime et affame ». Sans aucune intention de contre-propagande il faut bien, devant des oreilles systématiquement bouchées, invoquer l'éloquence des faits. Des paysans marocains, par centaines de milliers, ont volontairement quitté leur pays désolé du sud : ce n'est pas parce que des colons français ont pris leurs pauvres terres, c'est qu'ils leur ont offert ailleurs des conditions meilleures d'existence par une activité productrice créée de toutes pièces.

Il ne saurait y avoir de juges plus qualifiés en la matière que ces « prolétaires » eux-mêmes auxquels aucune sanction ne paraît aussi dure qu'un retour imposé dans leur « propriété » familiale. Certes il convient de les protéger contre eux-mêmes, de régulariser une émigration trop massive qui deviendrait une concurrence entre aspirants à la prolétarisation et coulerait la barque où tous veulent monter : mais l'attraction des villes francisées sur eux est bien une loi du progrès matériel.

Malheureusement un phénomène social de cette profondeur n'est pas seulement d'essence économique : il est aussi psychologique et moral. C'est à ce point de vue que le tableau tourne au sombre, comme il ressort de l'Enquête. Le contact de la civilisation occidentale importée représente objectivement une diminution de la misère matérielle : mais il éveille la conscience de cette misère qui cesse d'être acceptée comme une fatalité dès lors qu'elle n'est pas générale. La comparaison inévitable avec les maîtres des biens de ce monde crée de nouveaux besoins dont la non-satisfaction devient insupportable précisément à mesure que les besoins naturels sont plus facilement satisfaits. Les nomades du Dra qu'on voyait naguère se nourrir d'une poignée de grains concassés délayés dans un peu de petit lait ou d'eau, qui subissaient avec résignation les disettes mortelles, deviendraient facilement à Casablanca des révoltés s'ils n'avaient pas de beurre à mettre sur leur pain blanc. C'est notre devoir impérieux parce que c'est notre loi, à nous, économique et morale, de multiplier pour tous le beurre après le pain, et le méchoui avec le beurre. Les moralistes en chambre — une chambre d'habitude très confortable — ricanent contre ce progrès qui se détruit soi-même : il ne se détruit qu'au jugement de qui

ne veut pas reconnaître la moralité supérieure de l'effort humain continu dont le besoin est l'aiguillon nécessaire.

Sur le chemin qui monte indéfiniment toutes les positions sont relatives mais s'apprécient d'après la grandeur des horizons qu'elles découvrent et l'aide qu'elles permettent d'apporter aux compagnons restés plus bas. La volonté de la France, de ses représentants officiels comme de ses propres émigrants, d'aider à l'ascension surtout des plus mal placés, n'est mise en doute que par une ignorance prétentieuse. Une discussion avec les plus ouverts des nouveaux bacheliers marocains montre comment leur esprit est plus facilement tendu vers les abstractions verbales et négatives que vers les conditions concrètes du progrès économico-social. M. Montagne, en une phrase discrète, regrette l'absence dans son équipe de collaborateurs musulmans. La non-collaboration aggressive est le masque commode du manque d'intérêt. On ne peut douter pourtant que l'ennemi, le seul, soit la nature marâtre, les insuffisances de la terre marocaine, inhumaine parfois, et que la lutte à mener demande pour être victorieuse une alliance étroite, une convergence de tous les efforts : il est vrai que cette œuvre efficace et multiforme mais anonyme est moins glorieuse qu'un discours ponctué de gestes éloquents.

Œuvre multiforme qui demande d'abord du « savoir pour prévoir afin de pourvoir », sans qu'aucune connaissance puisse être considérée comme acquise et M. Montagne prévoit justement la nécessité de compléter et corriger sans cesse son Enquête. C'est que les données du problème sont essentiellement relatives et changeantes. L'émigration, en soi, n'est ni un bien ni un mal. L'industrialisation est un des meilleurs moyens de hausser les niveaux de vie. Mais le pays qu'elle viderait de ses travailleurs agricoles serait condamné à l'appauvrissement. M. Montagne estime que l'émigration devient franchement malfaisante si elle dépasse 10 à 12 %. Ce taux n'est pas immuable car il doit traduire un certain état d'équilibre entre les possibilités de l'industrie et celles de la culture. L'amélioration de la condition des prolétaires dépend autant de la mise en valeur du sud marocain que de la construction de maisons dans les villes. L'immense effort que fait l'Administration en faveur du Paysanat, avec les concours convergents de l'Agriculture, du Génie Rural, des autorités de contrôle, des coopératives, doit s'adapter aux conditions assez particulières des régions présahariennes. Toutes les techniques capables d'augmenter les ressources en eau, rentables ou non, méritent d'être utilisées.

Il est d'ailleurs possible que les découvertes minières fournissent la plus harmonieuse des solutions car elles permettraient d'enrichir les populations du sud sans les déraciner matériellement et socialement autant que l'émigration vers les villes du nord. Un épisode, postérieur à l'Enquête, nous semble symbolique. Les Aït Khebbach, de leur exode de 1934 vers

le Rio de Oro, sont naturellement revenus complètement ruinés, pour le plus grand souci de leur administrateur. Le B. R. P. M. a ouvert la mine de plomb de Taouz sans attendre un équipement moderne : et les femmes de la tribu apportent elles-mêmes à la mine un supplément de main d'œuvre et de gains à leur foyer. Le spectacle est pittoresque... et encourageant.

Jean CÉLÉRIER.

Jean MATHIEU et Roger MANEVILLE. — *Les Accoucheuses musulmanes traditionnelles de Casablanca.* « Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines », t. LIII, Paris, 1952, 211 p.

De tous les techniciens qui travaillent au contact de la population marocaine, les médecins sont à coup sûr les mieux placés pour une étude psychologique et sociologique approfondie : l'autorité que leur vaut leur science (et leur pouvoir), le prestige dont ils jouissent, le besoin qu'on a d'eux, la confiance qu'ils inspirent, l'accès qu'on ne peut leur refuser à l'intimité de la famille et de la vie privée, autant de facteurs qui leur permettent de pénétrer plus avant que quiconque dans la connaissance de l'homme, organisme et conscience. Encore faut-il que le praticien soit capable de voir plus loin que le strict exercice de sa profession, qu'il s'intéresse aux âmes autant qu'aux corps, et qu'il soit armé pour comprendre la mentalité des êtres qu'il approche. Quand toutes ces conditions se trouvent réunies, la moisson est incomparable. Le Docteur Mathieu est de ces médecins humanistes qui contribuent non seulement à l'œuvre sociale admirable des médecins français au Maroc mais encore à la connaissance des hommes de ce pays. Ses divers travaux sur l'alimentation à Rabat, Goulmima et Casablanca, ses *Notes sur l'enfance juive au mellah de Casablanca* (Bulletin de l'Institut d'Hygiène du Maroc, 1947), ses études sur *Le Tabac dans l'économie marocaine* (Bulletin Economique et Social du Maroc, 1951), sur des *Budgets de travailleurs marocains à Casablanca (ibid.)* marquaient déjà la liaison qu'il a su établir entre l'activité du médecin et celle du sociologue. En collaboration avec Roger Maneville, qui l'avait déjà assisté dans les deux derniers travaux que je viens de mentionner, il nous donne aujourd'hui, avec *Les accoucheuses musulmanes traditionnelles de Casablanca*, la pleine mesure de sa double compétence.

L'enquête qui a porté sur 131 *qāblāt* (167 ayant été recensées à Casablanca) a été conduite selon la méthode la plus rigoureuse et ne laisse à peu près rien dans l'ombre. L'analyse du sommaire suffit à le montrer. La première partie est consacrée à la *Place de la « qabla » dans la société musulmane de Casablanca* : statistique, répartition par quartier, origines tribales, formation, activité, gains, etc. La deuxième partie, *Rôle de la « qabla »*

en matière obstétricale, forme, si j'ose dire, le « plat de résistance ». On y voit la matrone dans l'exercice de ses fonctions où magie et technique sont inextricablement mêlées. Le Docteur Mathieu étudie son rôle au cours de la grossesse, son « traitement » de la stérilité, la pratique (rare) de l'avortement, son attitude dans l'accouchement normal et anormal, ses soins à la mère et à l'enfant. La troisième partie traite de la *Thérapeutique journalière de la « qabla »*, car les gens simples font très souvent appel à son expérience et à sa « science » en dehors de l'accouchement lui-même. Elle est un peu le médecin du peuple. Deux glossaires copieux, français-arabe et arabe-français, complètent l'ouvrage, orné de dix photos suggestives.

Il est impossible de donner une idée de la richesse et de la précision de cette enquête. Je laisse à de plus compétents le soin de dire ses mérites sur le plan médical. J'ai goûté, quant à moi, la clarté de l'exposé qui permet à un profane de suivre l'auteur non seulement sans difficulté mais avec un intérêt soutenu. De constantes références à la science authentique situent à chaque instant la *qābla* dans son dramatique débat avec une réalité qu'elle ignore. Ce drame, le Docteur Mathieu l'a senti : le sens de la vie et de l'humain n'est jamais absent de ses analyses les plus techniques et certaines pages ont la résonance tragique des scènes où l'homme désarmé affronte ce que les Anciens appelaient le Destin.

Outre le médecin, l'ethnographe trouvera dans cet ouvrage une riche collection de faits. Tous ne sont pas nouveaux et les auteurs ont soigneusement noté, parmi leurs observations, celles qui avaient déjà été faites par leurs prédécesseurs, tels Westermarck, la Doctoresse Legey, A. de Lens, etc. Ce qui frappe, c'est moins ce qu'ils retrouvent que ce qu'ils ne retrouvent pas. Nombre de pratiques ont disparu sans laisser de traces. Quelques vieilles *qāblat* en ont entendu parler, les autres les ignorent. La tradition n'est pas une chose figée ; elle évolue comme toutes choses. Pas toujours vers le mieux : ce qui se perd ce ne sont pas seulement des rites magiques qu'il n'y a pas à regretter, mais des coutumes pleines de poésie, et même des techniques qui faisaient des matrones d'autrefois des praticiennes non dépourvues d'une certaine science empirique.

Est-ce l'effet de ce que les philosophes du XVIII^e^ siècle appelaient « le progrès des lumières » ? Hélas ! non. La conclusion du Docteur Mathieu, très mesurée mais appuyée sur une expérience impressionnante, reste assez pessimiste. Tout le drame qu'elle analyse peut se résumer dans le rapprochement de ces deux mots du titre : « traditionnelles » et « Casablanca ». Casablanca c'est la ville moderne, création du génie de l'Occident, où 400.000 Marocains, emportés dans le rythme haletant de la civilisation du XX^e^ siècle, semblent appelés à participer intégralement à la nouvelle aventure de l'esprit humain ; c'est le creuset où se forme le Maroc de demain.

Les dernières pages du Docteur Mathieu portent une grande leçon de modestie pour ceux qui n'osent plus s'appeler les « colonisateurs ». L'influence de l'Europe ne serait-elle qu'un léger vernis à la surface des âmes ? On peut se le demander. Plusieurs exemples pris sur le vif nous montrent des hommes évolués, ou qu'on croyait tels, se comportant soudain dans certaines circonstances, et au mépris de toute raison, comme leurs ancêtres du XIVe siècle. On dirait d'une brusque replongée dans le passé, comme si une lame venue des profondeurs happait ces êtres à la dérive que la vague des temps nouveaux a soulevés pour un instant. Dans le comportement externe de la vie quotidienne, ces individus paraissaient tout semblables à nous : qu'un évènement grave les confronte tout à coup à la douleur, à la maladie, à la mort, et leur âme incertaine, oublieuse de la leçon mal apprise, retourne d'instinct chercher appui et secours dans les vieilles pratiques irrationnelles par quoi l'enfance de l'humanité croyait conjurer les forces mystérieuses d'un univers hostile. A Casablanca, ville d'avant-garde, où l'électricité, la radio et le cinéma font partie intégrante du cadre de la vie marocaine, la « tradition », sous sa forme la plus archaïque et la moins respectable, est à peine moins vivante et moins forte que dans telle tribu berbère du fond de l'Atlas.

Est-ce à dire qu'il faille désespérer ? Non certes, et les auteurs de ce beau livre ne nous y convient pas. Ils ne nous invitent qu'à nous méfier d'un rationalisme idéaliste, à mesurer l'ampleur et la difficulté de la tâche, à redoubler des efforts déjà considérables mais encore insuffisants. L'ouvrage se termine par un acte de foi dans la raison humaine, dans l'efficacité de l'instruction. Une école qui s'ouvre, ce n'est sans doute pas, comme le croyait naïvement Victor Hugo, une prison qui se ferme, mais c'est à coup sûr des milliers de tombes d'enfants qu'on n'aura pas à creuser. Le nombre des accouchements dans les maternités de Casablanca s'accroît chaque année. Quand elles auront assez de lits et quand toutes les fillettes marocaines seront passées par l'école, alors les *qāblat* ne seront plus qu'un pittoresque souvenir qu'il sera loisible aux Pierre Loti de l'avenir d'évoquer dans des phrases d'une harmonieuse nostalgie.

André ADAM.

G.-H. BOUSQUET. — *Justice Française et Coutumes Kabiles* (1) (Alger 1950).

(1) M. BOUSQUET répudie comme prétentieux l'y usuel, et logiquement il a raison. Mais l'orthographe se moque souvent de la logique, et, en dehors des cas où l'y se justifie par la transcription étymologique de l'ypsilon grec, nous avons en français maints exemples de permutations arbitraires entre l'i et l'y. On n'écrit plus *roy*, mais *roi*, *feray* mais *ferai* ; on rencontre *Berri* et *Berry* ; par contre il paraîtrait d'un archaïsme prétentieux d'écrire *Couci*, *Montmorenci*, *le Pui-en-Velai* ou Joachim *du Bellai*.

Avec cette savoureuse verdeur qui fait de lui, pour notre joie, tout l'opposé d'un universitaire académique et conformiste, le professeur G.-H. Bousquet part en guerre, non pas contre le général Hanoteau et le conseiller Letourneux, à qui il rend justice et pour qui il proteste de son respect, ni même contre leur fondamental ouvrage sur les coutumes kabyles, mais contre le culte aveugle dont il est l'objet et qui a entraîné dans la doctrine, la législation et la jurisprudence des erreurs regrettables.

L'offensive avait été amorcée dès 1939 par une thèse de doctorat sur « La femme kabyle », soutenue en Alger par Mlle Laure Lefevre, qui devait devenir presque aussitôt Madame Bousquet. Ce travail, fruit d'observations et d'investigations directes, faisait déjà ressortir que Hanoteau et Letourneux ne devaient pas être regardés comme infaillibles. M. Bousquet, qui présidait le jury, se défend d'avoir pris aucune part effective à la composition de l'ouvrage, dont tout le mérite revient donc à Mme Bousquet-Lefevre.

C'est avec plus d'autorité et moins de ménagements que son époux reprend aujourd'hui l'attaque contre l'idole bicéphale, ou plutôt contre « l'adoration superstitieuse » et « la vénération — benoîte, dirait mon ami J. Berque — que nos juges et nos justiciables mêmes ont pour cette soi-disant Ecriture Sainte ». Bien qu'occupé par beaucoup d'autres travaux qui l'intéressent autant et plus, il a tenu à combler, ne fût-ce que brièvement et provisoirement, une « lacune monstrueuse » en faisant « œuvre indispensable d'iconoclaste ».

Hanoteau et Letourneux ont travaillé de 1859 à 1868, et depuis lors bien des choses ont pu changer. Mais, même lorsqu'elles sont demeurées telles qu'à cette époque, la méthode d'investigation et le procédé d'exposition employés par ces auteurs les ont fatalement amenés à négliger la réalité pour édifier une construction artificielle qui souvent s'en éloigne. Imbus des principes de notre droit et des dispositions rigides de nos codes, ils n'ont pas pu concevoir un état social archaïque où la règle coutumière ne se dégage que d'un usage prolongé et où, en l'absence d'usage, il n'y a pas de règle. Au lieu de considérer l'état de fait et de se placer à l'intérieur du système, ils ont voulu, en le contemplant à partir de nos propres conceptions juridiques, en brosser un tableau qui s'est ainsi trouvé forcément faussé. Là où il n'y avait rien, ils ont mis quelque chose de purement imaginaire, et ils ont exagéré ou minimisé l'importance des institutions suivant leur plus ou moins étroite analogie avec les nôtres, non selon leur importance relative dans le cadre du droit coutumier local.

C'est ainsi que parce que la transaction est traitée à l'art. 2044 de notre Code Civil, ils la relèguent dans leur exposé tout à la fin de la partie consacrée aux obligations en droit civil, alors qu'en fait presque toutes les affaires contentieuses se règlent chez les Kabyles par arrangement amiable

ou arbitrage, que la justice est rarement saisie, et que même après jugement, on « s'arrange », la décision judiciaire n'étant qu'un argument de plus en faveur de la partie qui a gagné son procès.

Ainsi encore Hanoteau et Letourneux, suivis par la jurisprudence, admettent deux types de répudiation, alors qu'il n'y en a qu'une en Kabylie. Ils ont créé, et une loi du 2 Mai 1930 a entériné cette invention, un contrat de fiançailles qui n'existe pas plus dans la coutume kabyle que dans le droit musulman. Ils ont cru et fait croire que le rapport en matière successorale existait en droit kabyle, alors qu'il n'en est rien ; que la renonciation à succession est admise, alors que le sentiment général en Kabylie est que l'héritier est tenu ultra vires des dettes du de cujus, sauf toujours à transiger.

M. Bousquet donne encore d'autres exemples des bévues auxquelles les auteurs ont pu être conduits par leur système d'exposition et par leur procédé de recherche. Leurs informateurs, interrogés suivant une conception qui leur était étrangère et « cuisinés » à fond comme des inculpés par le juge d'instruction, auront parfois répondu ce qu'ils pensaient devoir satisfaire leurs « tortionnaires », représentants de l'autorité, ou cédé à la tentation de les mystifier.

Or, depuis trois-quarts de siècle, « La Kabylie et les coutumes kabyles » est devenu et resté une « Bible sacro-sainte » sur laquelle nul n'a osé exercer son esprit critique.

Après des considérations préliminaires et une préface où il expose le but qu'il s'est proposé et le caractère de son livre, M. Bousquet examine successivement, dans les trois paragraphes qui composent le chapitre 1 de la première partie, la situation des coutumes kabyles par rapport au monde berbère en général, puis au droit musulman en Kabylie, et enfin leur aire d'application territoriale et personnelle en pays kabyle et hors de ce pays. On sait que ces coutumes régissent le statut personnel, successoral et foncier (sauf pour les immeubles francisés) et qu'il en doit être tenu compte, en matière personnelle mobilière, dans l'interprétation des conventions, dans l'appréciation des faits et dans l'admission de la preuve (art. 1 et 2 de l'ordce du 23 nov. 1944) ; on sait également que l'application en est confiée aux juges de paix, avec appel devant le tribunal de Tizi-Ouzou.

C'est principalement à ces magistrats qu'est destiné l'ouvrage, qui ne prétend pas à être un « Manuel du parfait juge de paix en Kabylie », mais vise plus modestement à éveiller leur attention sur les inconvénients d'une servilité aveugle à l'égard d'une œuvre certes méritoire et vénérable, mais qui devrait être rectifiée et complétée, et à les inciter à des enquêtes personnelles sur la réalité vivante.

Deux autres chapitres sont consacrés, l'un à l'étude de la structure

sociale et de l'organisation judiciaire en Kabylie, l'autre à la structure sociologique de la coutume kabyle et à la façon dont elle doit être envisagée par le juge français. L'auteur y énonce quelques principes judicieux touchant l'œuvre que peut et doit réaliser la jurisprudence française en Kabylie.

La deuxième et la troisième parties traitent du statut familial et du statut patrimonial. C'est dans ce dernier que M. Bousquet inclut les règles relatives à la capacité juridique et à l'absence, au droit immobilier et au droit successoral.

Deux appendices nous renseignent sur l'application personnelle du statut coutumier hors de la grande Kabylie, en particulier aux Kabyles résidant en France, et sur l'application territoriale d'un statut kabyle au-delà des limites de l'arrondissement de Tizi-Ouzou, seul soumis officiellement à un plein statut juridique coutumier. M. Bousquet constate l'existence, dans des régions sans cadis-juges et où la jurisprudence applique en principe le droit musulman (arrondissement de Bougie, cantons de Bouira et de Palestro) de ce qu'il appelle un « statut kabyle croupion » légal : le droit musulman appliqué par nos juges de paix y est en effet altéré par des survivances d'institutions berbères telles que le serment plural, l'hypothèque kabyle, ou par l'application de textes français propres à la Kabylie (décret de 1902 sur les tutelles kabyles au lieu de celui de 1936 sur les tutelles musulmanes).

En conclusion, l'auteur nous fait part de ses suggestions sur l'évolution future du droit kabyle et sur l'orientation que pourraient lui imprimer à la longue en entrant dans les mœurs des réformes résolument progressistes et d'esprit laïque, à défaut desquelles il souscrirait, mais seulement à regret et comme à un moindre mal, à l'adoption du droit musulman, supérieur aux coutumes kabyles, mais peu compatible avec la civilisation actuelle, et dont s'affranchissent de plus en plus les nations islamiques elles-mêmes lorsqu'elles aspirent à devenir des Etats modernes (1).

Il est regrettable que des fautes d'orthographe, et même de français, imputables sans doute à une correction d'épreuves trop rapide, déparent cet ouvrage riche de substance sous un petit volume et qui, en dehors des magistrats français de Kabylie auxquels il s'adresse plus spécialement, intéressera tous ceux qui s'occupent de près ou de loin des institutions berbères. M. Bousquet y signale à l'occasion les points sur lesquels il a pu observer une analogie ou une dissemblance entre les coutumes kabyles et celles des Berbères marocains, du Sous en particulier..

F. ARIN.

(1) Voir du même auteur : « Du droit musulman et de son application dans le monde » (Alger 1949), dont un compte rendu a été publié dans « Hespéris » (1950, 1er-2e trim. p. 231).

Jacques Caillé. — *Organisation judiciaire et Procédure marocaines.* Préface de M. André de Laubadère, Paris, Librairie Générale de droit et de Jurisprudence, 1950 (Collection des Centres d'Études Juridiques), 459 pp.

M. Jacques Caillé n'est pas seulement un brillant historien de la petite et grande histoire du Maroc, diplomatique et archéologique, il est également un savant juriste. Jeune étudiant, il a écrit une thèse, fort remarquée, de doctorat en droit, intitulée *De l'action en dommages intérêts pour adultère.* Si maintenant il s'adonne plus particulièrement à des recherches historiques, — n'est-il pas à l'Institut des Hautes Etudes Marocaines directeur d'études de l'histoire diplomatique du Maroc ? — il reste quand même fidèle à sa vocation première de juriste. Comme tel, il collabore d'ailleurs régulièrement à la « Gazette des Tribunaux du Maroc », à la « Revue Marocaine de Droit », au « Recueil Penant d'Outre-Mer », à la « Revue juridique et politique de l'Union Française », et, à la Cour d'Appel de Rabat, il est un magistrat particulièrement averti des questions délicates et variées du droit foncier local.

En 1948, dans la collection des Centres d'études juridiques, il a publié un important ouvrage intitulé *Organisation juridique et Procédure marocaines.*

Ce livre de plus de 450 pages est la publication du cours qu'il professe à l'Institut des Hautes Etudes Marocaines aux candidats au brevet d'études juridiques et administratives marocaines (B.E.J.A.M.).

L'originalité et la valeur de ce cours sont à signaler. Autrefois « le cours de procédure civile », c'est ainsi qu'il se nommait modestement, consistait simplement dans l'étude des tribunaux français du Maroc et du dahir de procédure civile, accompagnée de nombreuses références à la procédure en vigueur en France. M. Caillé, a estimé, à bon droit, qu'il devait comprendre dans son enseignement, fait à Rabat, toute l'organisation judiciaire du Maroc, et c'est pourquoi son ouvrage, *véritable traité de droit judiciaire marocain,* englobe l'étude et de la justice française et de la justice chérifienne, cette dernière se subdivisant en juridiction Maghzen, juridiction du Chrâ, juridiction coutumière et juridiction rabbinique. M. Caillé a complété son travail par l'étude du Tribunal Mixte de Tanger et de la juridiction consulaire des U. S. A. en zone française et à Tanger.

Le droit judiciaire marocain ainsi professé a abouti d'ailleurs, lors de la dernière réforme du B. E. J. A. M., à donner à ce cours toute l'importance qu'il méritait ; désormais, au lieu de faire corps avec les cours de législation civile marocaine, il constitue une matière autonome.

L'ouvrage de M. Caillé, résultat de son enseignement, est objectif. Les questions d'ordre politique et social que peut soulever le problème de la justice chérifienne au Maroc n'y sont évidemment pas débattues. A cet

égard il diffère de l'étude récente, qui se place d'ailleurs sur un autre plan, que M. Alain Plantey vient de publier, sous le titre *La Réforme de la justice marocaine : la justice Maghzen et la justice berbère*, également dans la collection des centres d'études juridiques. On n'y trouve pas non plus une critique systématique de la justice Maghzen comme dans les derniers congrès des barreaux du Maroc. Par contre, M. Caillé a donné son avis autorisé et original sur la valeur très relative de la procédure en vigueur devant les tribunaux français du Protectorat. Pour lui, ce ne peut être qu'une procédure de luxe. Il n'est pas d'accord à cet égard avec MM. Dumas et Léris, anciens premiers présidents de la Cour d'appel de Rabat, qui ont toujours considéré la procédure marocaine comme nettement supérieure à la procédure française.

Lors de la réédition de son ouvrage, outre une mise à jour de son travail, nous suggérons à M. Caillé de le compléter par l'étude de quelques tribunaux, d'une importance certes secondaire, qu'il serait peut-être pourtant utile de signaler pour donner un tableau complet des juridictions appelées à connaître des procès, sur le plan marocain.

L'officialité du Vicariat apostolique de Rabat est seule compétente pour recevoir les demandes en séparation de corps émanant des étrangers, notamment des Espagnols, mariés en la forme canonique, la juridiction française du Maroc se déclarant incompétente en la matière (cf. arrêt de Rabat du 21 mai 1929, jugement de Casablanca du 18 janvier 1950).

L'Acte d'Algésiras (art. 45) a institué un *Tribunal spécial*, qui fonctionne à Tanger et qui est seul compétent pour connaître des actions intentées contre la Banque d'Etat du Maroc. L'appel des jugements du Tribunal spécial est porté devant la Cour Fédérale de Lausanne. Le Tribunal spécial a déjà connu une vingtaine d'affaires et la Cour de Lausanne a statué en appel notamment sur l'affaire de l'emprunt marocain de 1904.

L'assemblée des juges titulaires du Tribunal mixte de Tanger, par une interprétation prétorienne de l'article 20 du dahir du 16 février 1924 sur l'organisation de Tanger, s'est érigée en véritable juridiction pour décider de l'exequatur des jugements des tribunaux des puissances signataires de l'Acte d'Algésiras.

Le *Tribunal français des Conflits*, qui siège à Paris, est parfois également appelé à connaître des affaires marocaines, lorsqu'il est saisi par un arrêté de conflit du Commissaire Résident Général, qui agit alors comme un préfet en France, afin d'obtenir le désaisissement des tribunaux judiciaires du Maroc au profit du Conseil d'Etat.

Il conviendrait enfin de développer davantage la partie qui concerne la procédure applicable devant les diverses juridictions chérifiennes. Cette partie n'a pas été traitée avec la même ampleur ni le même souci du détail que celle consacrée à la procédure en vigueur devant les tribunaux français.

Mais tel qu'il est, l'ouvrage, d'ordre universitaire et pédagogique répond parfaitement au but poursuivi par l'auteur. Il a, en le faisant, grandement facilité le travail des étudiants et des candidats aux fonctions publiques locales et il a donné à tout esprit curieux des choses marocaines la possibilité d'acquérir aisément une connaissance claire et complète de l'organisation judiciaire, pourtant fort complexe, de l'Empire chérifien.

Paul DECROUX.

TABLE DES MATIÈRES
DU TOME XXXIX

Articles

***

Communications

***

***

Bibliographie

DERNIÈRES PUBLICATIONS

I. — PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

XL. — MARCY (G.), *Le Droit coutumier zemmour*, Alger, Carbonel, 1949.

XLI. — PENZ (Ch.), *Les Captifs français du Maroc au XVII^e siècle* (1577-1699), Rabat, Impr. officielle, 1944.

XLII. — PENZ (Ch.), *Journal du Consulat Général de France à Maroc* (1767-1785), paraphé par le Consul Chénier, Casablanca, Impr. réunies 1943.

XLIII. — CAILLÉ (J.), *Une Mission de Léon Roches à Rabat en* 1845 ; Casablanca, Kaganski, 1947.

XLIV. — CAILLÉ (J.), *La Ville de Rabat* (3 vol.), Paris, Édit. d'Art et d'Histoire, 1950.

XLV. — LE TOURNEAU (R.), *La Ville de Fès avant le Protectorat*, Casablanca, Soc. maroc. de Libr. et d'Édit., 1949.

XLVI. — LOUBIGNAC (V.), *Textes arabes des Zaër*, Paris, Max Besson, 1952.

XLVII. — COINDREAU (R.), *Les Corsaires de Salé*, Paris, Soc. d'Édit. géogr., marit. et colon., 1948.

XLVIII. — BRUNEL (R.), *Le Monachisme errant dans l'Islam*, Paris, Larose (sous presse).

XLIX. — BRUNOT (L.), *Textes arabes de Rabat*, II. — *Glossaire*, Paris, Geuthner, 1952.

L. — LAOUST (E.), *Contes berbères du Maroc*, Texte — Traduction et annotations (2 vol.), Paris, Larose, 1949.

LI. — CAILLÉ (J.), *Charles Jagerschmidt, chargé d'affaires de France au Maroc* (1820-1894), Paris, Larose, 1951.

LII. — JACQUES-MEUNIÉ (Dj.), *Greniers-citadelles au Maroc* (2 vol.), Paris, Arts et Métiers graphiques, 1951.

LIII. — MATHIEU (J.) et MANEVILLE (R.), *Les accoucheuses musulmanes traditionnelles de Casablanca*, Paris, Imprimerie Administrative Centrale, 1952.

II. — COLLECTION « HESPÉRIS »

VII. — JOUIN (J.), *Les Thèmes décoratifs des broderies marocaines*, Paris, Larose, 1935.

VIII. — NEUVILLE (R.) et A. RUHLMANN, *La Place du Paléolithique ancien dans le Quaternaire marocain*, Casablanca, Farairre, 1941.

IX. — BRUNOT-DAVID (Christiane), *Les Broderies de Rabat* (2 vol. ; vol. 2, Planches), Rabat, École du Livre, 1943.

X. — DI GIACOMO (Louis), *Une Poétesse grenadine du temps des Almohades, Hafṣa bint al-Ḥājj*, Paris, Larose, 1949.

XI. — RUHLMANN (A.), *La Grotte préhistorique de Dar es-Soltan*, avec un Appendice du docteur H.-V. Vallois, Paris, Larose, 1951.

XII. — VAJDA (G.), *Recueil de textes historiques judéo-marocains*, Paris, Larose, 1951.

XIII. — ADAM (A.), *La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas*, Paris, Larose, 1951.

III. — COLLECTION « NOTES ET DOCUMENTS »

I. — WEISGERBER (Dr F.), *Au Seuil du Maroc moderne*, Rabat, édit. La Porte, 1947.

II. — MONTEIL (V.), *Notes sur Ifni et les Aït Ba-ɛamrân*, Paris, Larose, 1948.

III. — MONTEIL (V.), *Notes sur les Tekna*, Paris, Larose, 1948.

IV. — VOINOT (L.), *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc*, Paris, Larose, 1948.

V. — MONTEIL (V.), et SAUVAGE (Ch.), *Contribution à l'étude de la flore du Sahara occidental*, I, Paris, Larose, 1949.

VI. — MONTEIL (V.), *Contribution à l'étude de la flore du Sahara occidental*, II, Paris, Larose, (sous presse).

VII. — GIBB (Pr H.-A.-R.), *Structure de la pensée religieuse de l'Islam*, trad. J. et F. Arin, Paris, Larose, 1950.

VIII. — CAILLÉ (J.), *La Représentation diplomatique de la France au Maroc*, Paris, édit. Pedone, 1951.

IX. — MONTEIL (V.), *Contribution à l'étude de la faune du Sahara occidental*, Paris, Larose, 1951.